论文字学

〔法〕雅克·德里达 著　汪堂家 译

二十世纪西方哲学经典

Jacques Derrida

De la Grammatologie

上海译文出版社

版权信息

书名：论文字学

作者：〔法〕雅克·德里达

译者：汪堂家

责任编辑：王巧贞

关注微博：@数字译文

微信公众号：数字译文

联系我们：hi@shtph.com

问题反馈：complain@shtph.com

合作电话：021-53594508



Digital Lab是上海译文出版社数字业务的实验部门，成立于2014年3月。我们致力于将优质的资源送到读者手中。我们会不断努力，做体

验更好、设计更好的电子书，加油！

上海译文出版社|Digital Lab

译者序

《论文字学》是当代法国著名哲学家和文艺理论家雅克·德里达（1930—2004）的重要著作之一，初版于1967年，已被译成多种文字。本书与德里达的其他著作，如《文字与差别》、《言语与现象》、《哲学的边缘》、《撒播》、《绘画真实》、《丧钟》、《明信片——从苏格拉底到弗洛伊德等》、《符号海绵》、《其他头衔》、《马克思的幽灵》等等，体现了解构主义的基本精神——反对逻各斯中心主义和言语中心主义，否定终极意义，消解二元对立，清除概念淤积，拒斥形而上学，为新的写作方式和阅读方式开辟广泛的可能性。

自柏拉图以来，西方文化传统一直受到逻各斯中心主义的思维方式的支配，德里达认为，这种思维方式为主体主义的张狂和形而上学传统提供了现实的基础，其突出特点在于把意义、实在法则视为不变之物，把它们作为思想和认识的中心。逻各斯中心主义不仅设置了各种各样的二元对立，如主体与客体、本质与现象、必然与偶然、真理与错误、同一与差异、能指与所指、自然与文化等等，而且为这些对立设定了等级，对立双方在那里不是一种对等的平衡关系，而是一种从属关系，第一项每每处于统治地位和优先地位，第二项则是对第一项的限制和否定。言语中心主义是逻各斯中心主义的特殊形式。按这种思维方式，言语是思想的再现，文字是言语的再现，写作是思想的表达，阅读则是追寻作者的原意。

德里达认为，逻各斯中心主义和言语中心主义貌似正确，但歪曲了思、说、写的关系，特别是歪曲了说与写的关系。“说”决不是“思”的简单再现，说与思从一开始就存在差别，说的东西与思的东西不能等量齐观，说充其量只能与思的东西相近，因为说出的东西比思的东西要么多些要么少些。因此，以作者为中心的阅读方式和理解方式应当受到质疑。

在《论文字学》中，写甚至比说更具本原性。写往往更能反映语言的差别性，说却常常掩盖乃至取消这种差别性，在同一语言系统中，这一点尤为明显。比如，不少同音异形的词，仅听读音是无法辨别的，只有通过辨形才能将这两个音同形不同的字区别开来。为了说明这一点，德里达还生造了différance一词。在法语中，différance与différence读音相同，仅听读音无法区别它们，根据字形却可以做到这一点。因此，写最能体现语言是一个差别系统的事实。德里达通过对莱维-斯特劳斯的《悲惨的热带》和卢梭的《语言起源论》的解读进一步印证了这一点。

但是，德里达生造différance一词还有更深刻的原因。他一方面对结构主义的结构概念怀有强烈的不满，另一方面激烈批评现代主义对文本与阅读的理解。德里达说，différance是潜存于文本中的散漫力量。由于différance的存在，人们原以为有中心和本源的地方其实并无中心和本源，一切都变成了话语，变成了充满差别的系统，在系统之外并不存在超验所指。德里达说过，"语言保持差别，差别保持语言。"语言和文本的意义因差别而存在，但差别不是自我封闭的东西，而是一种永远无法完成的功能。德里达用différance表示这种功能。différance有多种意义，但有两个源于拉丁文différre的主要意义，一为"差别"，一为"延缓"。因此，différance实质上是包含差别的延缓或包含延缓的差别，我们不妨把它译为"分延"。德里达力图用différance表明，差别不是同时性的差别，而是历时性的差别，是自由活动的差别。延缓不是同一物的无差别的保持，而是体现差别的活动。这就意味着文本不是一个已完成了的文集，不是一本书或书边空白之间存在的内容，而是文字之间互为参照的"痕迹"。因此，阅读决不是寻找原初意义，理解决不以作者为中心。以把握原初意义为特征的现代主义的阅读方式和理解方式必须让位于对作品的解构活动。

"解构"是德里达在胡塞尔和海德格尔的"拆毁"概念的基础上提出的阅读方法和哲学策略，德里达在谈到这种策略时明确指出，"在传统的哲学对立中，并没有对立双方的和平共处，而只有一种暴力的等级制度。其中，一方（在价值上，逻辑上等等）统治着另一方，占据着支配地位。消除这种对立首先就是在某个选定的时刻颠倒那个等级关

系。”（J. Derrida，*Positions*，Minuit Paris，1972年，第56—57页。）但是德里达所说的解构远不只是对这种对立双方的等级关系的颠倒，而是通过双重姿态、双重科学、双重写作来实施对传统对立的颠倒，并对系统全面置换，“只有在这种条件下，解构才会提供在它批评的领域里进行调和的手段，而这个对立的领域也是充满散漫的力量的领域。”（J. Derrida，*Marges de la philosophie*，Minuit Paris，1972年，第392页。）

但是，如何对充满对立的哲学系统进行全面置换呢？按德里达的解释，解构一方面意味着突破原有的系统，打开其封闭的结构，排除其本源和中心，消除其二元对立；另一方面意味着将瓦解后的系统的各种因素暴露于外，看看它隐含了什么，排除了什么，然后使原有因素与外在因素自由组合，使它们相互交叉，相互重叠，从而产生一种无限可能性的意义网络。德里达把这种解构活动称为“旧语移植逻辑”，即在保留旧概念的同时将新意义移植进去。如果我们以解构的方式阅读原有的文本，就会发现原有文本的界限已不复存在，而成了向我们无限开放，向其他文本无限开放的东西，里面的东西不断涌出，外面的东西不断进来对原有的东西进行替补。从这种意义上讲，每一次解构都出新意，并且这种新意并非固定不变，而是在可能的文本的相互交织中组成“意指链”。意义无规则、无固定方向地“撒播”在解构了的文本之间。但撒播本身并非意义，而是意义的种植。解构证明了意义的不断生成性，也证明了文本的非自足性和无限开放性。

基于上述的认识，我们不应将解构主义理解为传统意义上的哲学理论，而要理解为一种新的阅读方式，一种制造“痕迹”的游戏方式。整部《论文字学》都体现了这种精神。我在此处并不想以导言的方式复述《论文字学》的内容。因为这样做不仅会破坏原著的相对完整性，而且有“替补”原著的嫌疑。有判断力的读者自会从这部著作中领会解构主义的基本精神，甚至从中读出作者也不知道的新意来。

本书的翻译始于1992年。对译者来说，翻译上的困难既在于德里达生造了不少新词，又在于他好用词的古义，也在于他喜欢使用隐喻，并反常地使用一些习以为常的术语。然而，最困难的莫过于他为体现“意

义像种子般撒播”的思想而故意在同一段话甚至在同一句话中使用同一个词的不同意义。比如，他几乎同时使用“représentation”，一词的所有含义——“表现”、“描述”、“再现”、“代表”、“指代”、“表演”等等，而在汉语里，找不到一个词能同时包含这些意思。在翻译本书时，译者常常不得不中断手头的工作转而大量研读德里达的其他著作，因为一本书的术语常在另外的著作中得到了阐释和互证。《论文字学》一书至少涉及九种语言，德里达写作时总是旁征博引，有些引文出处交代不详，有些引文与原书有较大出入，有些页码不够准确。为此，译者在瑞士、德国和法国的一些图书馆里找出了德里达引用过的一些著作，尽可能对德里达的引文做了校对。另有一些因一时找不到原书只好留待以后补校。好在译者只需对翻译上的问题负责。由于译者懂的语种有限，虽请教过不下二十位欧美学者和国内学者，查阅过不下十三套百科全书，有些译文仍可能有不确切，乃至错误之处，为此，译者随时准备倾听来自各方面的批评与建议，以便有机会时对译文进一步改进。

在此，我要感谢德里达教授惠赠原书并提供照片。我的同事佘碧平先生通读了译稿并提出了很好的建议。上海译文出版社资深编辑，译界前辈汪绍麟先生不辞辛劳反复审读了译稿，补正了若干错漏并就若干术语的翻译提出了很有价值的建议。上海译文出版社赵月瑟女士始终关心本书的翻译并不断给译者以鼓励与鞭策。我的导师Jürgen Mittelstraß教授于百忙之中为我解决了一些古希腊文、拉丁文、丹麦文和意大利文的有关问题。借此机会，我向他们表示衷心的谢意。

译者

1999年6月

于复旦大学哲学系

序言

本书第一部分“字母产生之前的文字”[(1)] 简要勾画了一种理论渊源。它指出了某些重大历史事件，提出了若干关键概念。

第二部分“自然、文化、文字”对这些概念进行了审查，大家不妨把它视为“典型事件”，尽管严格说来，我在此无法接受这一概念。为方便起见，我们暂且把它作为典型，我们以加倍的耐心对这些典型事例的选择进行不厌其烦的辩解并指出这样做的必要性。它涉及对所谓卢梭“时代”的解读，这种解读只是浮光掠影：鉴于分析的必要性，问题的难度以及我们的计划的性质，我们感到有理由优先选择一篇鲜为人知的短文《语言起源论》，我们将说明我们对这篇作品所赋予的地位。如果我们的解读不够全面，那是出于别的原因：虽然我们并不奢望阐明一种新方法，但我们试图提出一些批判性解读的问题，为此，我们常常陷入窘迫的境地。这些问题始终涉及本文的主旨，我们对卢梭原文的解释完全取决于我在第一部分大胆提出的主张。这一主张要求，解读至少要基本摆脱传统的历史范畴，即，肯定要摆脱思想史和文学史的范畴，也许尤其要摆脱哲学史的范畴。

不言而喻，我们必须围绕这一核心去尊重传统规范，至少我们要力图这样做。虽然“时代”一词不能穷尽这些规定性，但我们既要关注“结构的外在形式”，也要关注“历史的总体”。我们曾尝试将这两种似乎必要的考察方式结合起来，从而重新提出文本问题，它的历史地位问题，它的特定时间和地点问题。在我们将要界定的这些词的意义上说，过去的这个时代事实上已不折不扣地构成了文本。于是，这个时代便保留了解读的价值和模式的有效性，并因此打乱了直线性的时间或时间的直线性。在回顾和考查一个现代人种学家所公开宣称的卢梭主义时，我们试图表明这一点。

---

(1)　大家可以把它视为《批评》杂志（1965年12月—1966年1月）上一篇文章的展开。我们参考了三本重要论著：M· V· 大卫（M.V.

David）：《17、18世纪对文字与象形文字的论争》（1965年，以后简称DE），A· 勒鲁瓦-古朗（A. Leroi-Gourhan）：《手势与言语》（1965年，以后简称GP），《文字与大众心理学》载《会议论集》（1963年，以后简称EP）。

目 录

第一部分　字母产生之前的文字

题记

1．在文字学方面成就超群的人将如日中天。一个文书。（EP，第87页）

啊，萨玛斯（太阳神），你将阳光撒遍大地，每块土地有如楔形符号。（同上）

2．这三种书写方式与人类据此组成民族的三种不同状态完全对应。描画物体适合于野蛮民族；使用字句式的符号适合于原始民族；使用字母适合于文明民族。（J· J· 卢梭《语言起源论》）

3．拼音文字自在自为地最具智慧。（黑格尔《哲学全书》）

这三条题记不仅旨在关注时时处处支配着文字概念的人种中心主义（l'ethnocentrisme），也不仅旨在关注我们所说的逻各斯中心主义（logocentrisme）即表音文字（如，拼音文字）的形而上学。这种形而上学由于对单纯的历史相对主义无法把握的、令人费解而又十分关键的原因，在将自身强加于当今世界并且支配着同一种秩序 时，基本上不过是最原始和最强烈的人种中心主义：

1．它涉及这样一个世界的文字概念： 在这个世界上，文字的拼音化自它产生之日起就必然会掩盖其自身的历史；

2．形而上学的历史 ，尽管千差万别，不仅自柏拉图到黑格尔（甚至包括莱布尼兹），而且超出这些明显的界限，自前苏格拉底到海德格尔，始终认定一般的真理源于逻各斯：真理的历史、真理的真理的历史（不同于我们将要加以解释的隐喻的消遣），一直是文字的堕落以及文字在“充分”言说之外的压抑。

3．科学概念 或科学的科学性概念——人们一直将它视为逻辑 ——始终是一个哲学概念，即便科学实践不断否定逻各斯的帝国主义，譬

如，它一直与日俱增地诉诸非拼音文字。毫无疑问，这一颠覆活动一直包含在呼语系统（système allocutoire）之内，这一系统既成了科研课题，也产生了具有非拼音文字特征的约定符号。[(1)]仅此而已，别无其他。然而，它属于我们这个时代：当文字的拼音化——作为科学条件、认识 条件的哲学的历史来源和结构可能性——支配世界的文化时[(2)]，科学已不再满足于它的这些进步。这种彼此不合拍的现象早已出现。但今天，由于某种原因，它却以这种面目出现，它可以承担某种责任，但我们并不能将这种新东西变为革新、解释、积累、革命或传统等简洁明了的概念。这些价值观念也许属于今天已趋于解体的系统，它们描述了历史运动的方式，这种历史运动——就像历史概念本身一样——只有在逻各斯中心主义时代才有意义。

由于预示了受隐喻、形而上学和神学[(3)]钳制的文字学的产生，这篇题记不仅必须宣告文字学 （grammatologie）[(4)]标志着人类经过决定性的努力而获得了解放。这些努力必然是暗中分散进行的，几乎不露痕迹。这就是它们的意义，也是它们得以发挥作用的环境的性质。我们想特别指出，不管这一工作如何必要，也不管这一工作如何富有成果，即便做最好的打算，它能克服一切技术上和认识上的障碍，砸烂一切迄今为止限制它的神学和形而上学桎梏，文字学仍然冒着不会像现在这样并以这个名称出现的危险，冒着无法确定其计划或对象的统一性的危险，冒着既不能阐述它的方法，也不能描述其适用范围的危险。其根本原因是：今天借形形色色的科学和文字概念而追求的统一性，从原则上讲，始终是由一个历史-形而上学时代或多或少暗中决定的。对这个时代的界限 ，我们只作了匆匆的一瞥。这里所说的界限不是指终结 。科学概念和文字概念——因而也包括文字学概念——只有在上溯到词源时，只有在已经 具备某种符号概念（我们以后称之为符号概念）以及有关言语与文字关系的某种概念的世界中才有意义。言语与文字的关系是非常确定的关系，尽管它有特权、有其必然性，有它数千年来（特别在西方）一直支配的开放领域，以致今天它形成了断层并宣布解除它的各种限制。

也许，对暂称文字的东西进行周密的思考和严格的审查而丝毫不置文字学于不顾或因几个蒙昧主义者的反对而将它匆匆抛弃，相反，让它

尽可能地发挥积极作用，这正是忠于并关心这个难以应对的未来世界的思维方式的迷茫之处。未来已经在望，但是无法预知。展望未来，危险重重。它将彻底告别正常状态并且只能以稀奇古怪的形式显示出来，展现 出来。对未来世界来说，对动摇了符号、言语与文字的价值的东西来说，对指导我们未来的东西来说，仍然没有题记可言。

---

(1) 例如可参阅E·奥蒂格（Edmond Ortigues）：《话语与符号》第62页和第171页中的"二级产品"或"第二意向的符号论"概念。"数学符号是一种约定文字，一种书写符号。我们讲'数学语言'离不开词汇的滥用或类比。"算法规则实际上是一种"普遍文字"，它由书写符号构成。它只有通过语言媒介才能表达。而语言媒介不仅提供书写符号的语音表达，而且还提出了确定书写符号价值的基本原则。的确在必要时，我们还可以解读不认识的书写符号，但这始终离不开已有的知识，离不开通过使用言语而形成的思想。因此，按各种假设，数学符号是二级制作的成果，它以话语的惯用法和设想加以明确约定的可能性为前提。但是，数学化的算法规则的确能表达符号化和独立于具体表达方式的句法结构的形式规律。关于此类问题，也可参阅G·G·格朗热（Gilles Gaston Granger）的《形式思想与人文科学》，巴黎，1960年，第38页及以下各页，特别是第43页、第50页及以下各页（论"口语与文字的关系的颠倒"）。

(2) 所有文字史著作均讨论了将表音文字引入迄今不使用表音文字的文明的问题。参见EP第44页及以下各页，或《汉字改革》，载《马克思主义指导下的国际语言学研究》，第7期（1958年5—6月号）。

(3) 在此，我们不仅是指在特定时间和地点歪曲或压制17世纪和18世纪的书写符号理论的特定"神学偏见"。我们以后还将进一步涉及M·V·大卫的著作。这些偏见不过是一种基本的永恒的前提在历史上的特定表现，这种表现显而易见并且非常确定。甚至当这一前提冒充无神论的前提时，它对西方历史因而对全部形而上学仍是必不可少的。

(4) 文字学一词意为："讨论文字，字母，音节划分，阅读和写作"，见利特雷（Littré）法语词典。就我所知，在我们这个时代，只有盖尔

布（I.J. Gelb）在1952年出版的《文字研究：文字学基础》（1963年再版时删去了副标题）中用过这个词，以表示一门现代科学的大纲。尽管该书关注系统的或简单的分类，尽管提出了文字的一元发生或多元发生的有争议的假设，它仍然采用文字史的传统模式。

第一章　书本的终结和文字的开端

苏格拉底，述而不作。

—— 尼采

不管人们如何理解，语言问题 也许从来就不是一个普普通通的问题。但与今天不同的是，它过去从未像现在这样 渗透到形形色色的全球性研究领域以及在意向、方法和思想体系方面千差万别的话语之中。对“语言”一词的贬低本身以及我们对它的信任，暴露出词汇的龌龊、暴露出毫不费力地进行引诱的邪念、暴露出对时尚的被动屈从、暴露出前卫意识，也即无知，所有这些都是明证。“语言”这一符号的膨胀乃是符号本身的膨胀，是绝对的膨胀，是膨胀本身。然而，它通过它的外观或影子仍然充当着符号：这场危机也是一种征候。它似乎不由自主地表明，一个历史-形而上学时代必须 最终将整个尚不确定的领域确定为语言。它之所以必须这样做，不仅是因为欲望试图从语言游戏中夺取的东西又被这场游戏所夺回，而且是因为语言本身的生命同样受到了威胁，它茫然无措，在无穷无尽的恐惧中随风飘荡，它在自身的限制似乎消失之时，在不再心安，不再被看来超越它的无限所指（le signifié infini）包容和环绕 （bordé）之时，被抛回到自己的有限性。

计划

经过几乎难以察觉其必然性的缓慢运动，至少延续了大约20世纪之久并且最终汇聚到语言名义之下的一切，又开始转向文字的名下，或者至少统括在文字的名下。通过一种难以察觉的必然性，文字概念正在开始超越语言的范围，它不再表示一般语言的特殊形式、派生形式、附属形式（不管人们把它理解为交往、关系、表达、涵义、观念，还是理解为思维的构造等等），它不再表示表层，不再表示一种主要能指的不一致的复制品，不再表示能指的能指 。从任何意义上说，“文

字”一词都包含 语言。这不是因为“文字”一词不再表示能指的能指，而是因为“能指的能指”似乎奇怪地不再表示偶然的重复以及日渐衰微的派生性。“能指的能指”则描述语言的运动，当然也意味着描述语言的起源。但是，人们担心的是，其结构可以解读为“能指的能指”的那种起源，被挟带在它自身的产品中，并且消隐于它自身的产品中。在那里，所指始终起能指的作用。人们确信文字的派生性影响所有的一般所指，并且始终在影响它们，也就是说，从它参与之时 就在影响它们。没有所指可以逃脱构成语言的指称对象的游戏，所指最终将陷入能指之手。文字的降临也就是这种游戏的降临。今天，这种游戏已经盛行起来，它抹去了人们认为可以用来支配符号循环的界限，它吸引了所有可靠的所指，削减了所有的要塞、所有监视语言原野的边疆哨所。严格说来，这等于摧毁了“符号”概念以及它的全部逻辑。这种取消边界 的做法突然出现在语言概念的扩张抹去其全部界限之时，这无疑不是偶然的。我们可以发现，这种取消边界的做法和抹去界限的行为具有同样的意义，属于同一种现象。西方语言概念（其根源在于：它超越了它的多义性〈plurivocité〉，超越了言语和语言的尚成疑问的严格对立，而与语音或词汇的产物，与语言、声音、听觉、语调、气息、说话建立了一般 联系），今天仿佛成了原始文字（écriture première）的伪装或矫饰[(1)]：它比发生这种转变之前被视为简单的“言语替补”（卢梭）的东西更为基本。要么文字从未作为简单的“替补”，要么立即建立一种新的“替补”逻辑。我们进一步阅读卢梭的著作正是出于这种迫切需要。

这些矫饰不是让我们欣赏或惋惜的历史偶然性。它们的运动是完全必然的，这种必然性不能出席任何法庭接受审判。语音 的特权并不取决于本来可以避免的选择。它是对一种结构 的因素（我们指的是“历史”的“生命”或作为“自我关联的存在物”）的回应。“听-说”系统，通过语音成分——表现 为非外在的、非世俗的、非经验的或非偶然的能指——必定支配着整个世界历史的进程，甚至产生了世界概念、世界起源概念，而这一概念源于世界与非世界、内与外、理想性与非理想性、普遍与非普遍、先验与经验的区分等等。[(2)]

由于只取得了不稳定的、短暂的成功，这一运动看来要实现它的目标，试图使文字只起次要的工具作用：它是具有完整言语和充分呈现（自我呈现，向它的所指呈现，向它物呈现，向一般现有主题的条件呈现）的笔译者，是服务于语言的技巧，是不作解释地传达原话的代言人 、口译者。

服务于语言的技巧：我们并不乞怜于技巧的一般本质，这种技巧早为我们所熟知，并有助于我们理解 作为范例的、历史上早已确定的、狭隘的文字概念。相反，我们相信，特定的文字意义和起源问题先于特定的技术意义和技术起源问题，或至少与这类问题融合在一起。这就是技术概念决不能简单地说明文字概念的原因所在。

因此，我们所说的语言就其起源和目的而言，似乎只会成为文字的一种要素，一种基本的确定形式，一种现象，一个方面，一个种类。它似乎只在冒险的过程中使我们忘记了这一点，——就像这种冒险本身那样——欺骗 （donner le change）我们。总之，这是一次为时短暂的冒险。它与近三千年来将技术和逻各斯中心主义的形而上学结合起来的历史融合在一起。它现在正接近筋疲力尽 的地步。它处在书本文明行将消亡之际，并且这不过是习以为常的事情，对书本文明我们已谈得很多，图书馆的暴增尤其体现了这一点。尽管有各种各样的假象，书本的死亡无疑仅仅宣告了（在某种程度上早已宣告）言语（所谓的 完整言语）的死亡，以及文字史和作为文字的历史的崭新变革。这种宣告长达几个世纪。我们必须考虑这一因素，我们要防止忽视某一个迥然不同的历史时期的特性：剧变就属于这种特性，并且具有特定意义，以致人们错误地按照过去的速度做出审慎的估计。“言语的死亡”自然只是一个比喻：在谈论它的消失之前，我们必须考虑言语的新情况，考虑它在自己再也无法支配的结构中所处的从属地位。

如此认定文字概念超越并包含语言概念，当然以语言和文字的确切定义为前提。如果我们不想证明这一点，我们就会屈从于刚刚提到的膨胀运动，这一运动也采纳了“文字”一词并且不是出于偶然。一段时期以来，事实上，到处都可以看到，人们出于必然的深刻原因（宣布它们的衰落比揭示它们的起源更容易）以手势语表示行为、情绪、思

想、反省、意识、无意识、经验、激情，等等。现在我们往往用“文字”来表示这些东西：不仅表示书面铭文（inscription）、象形文字或表意文字的物质形态，而且表示使它成为可能的东西的总体；并且，它超越了能指方面而表示所指方面本身。因此，我们用“文字”来表示所有产生一般铭文的东西，不管它是否是书面的东西，即使它在空间上的分布外在于言语顺序，也是如此：它不仅包括电影、舞蹈，而且包括绘画、音乐、雕塑等等“文字”。它也可以指竞技文字，假如考虑到那些管理军事和政治领域的技巧的话，它肯定还可以指军事和政治文字。所有这些不仅旨在描述与这些活动发生次要联系的符号系统，而且旨在描述这些活动本身的本质与内容。也正是在这种意义上，生物学家们今天将生命细胞中最基本的信息过程与文字和程序 联系起来。最后，不管控制程序是否有根本界限，它所涵盖的整个领域也是文字的领域。假如控制论可以单独排斥包括灵魂、生命、价值、选择、记忆等概念在内的所有形而上学概念（不久人们还用这些概念将机器与人对立起来[(3)]），它就必须保留文字、痕迹、书写语言或书写符号概念，直至其历史-形而上学的特点显示出来。甚至在被确定为人（具有人的一切显著特征以及它们包含的整个意指系统）或非人的特点之前，书写语言 或书写符号 就是这样的因素，是一种并不单纯的因素。不管把这种因素理解为媒介还是理解为不可还原的原子，它始终是一般原始综合的因素，它属于人们不能在形而上学的对立系统中加以确定的东西，属于人们不应当称之为一般经验 ，甚至称之为一般意义 的起源的东西。

这一局面早已出现。为什么直到现在人们才认识到这一点 并且是事后才认识到这一点呢？对这个问题需要进行长期分析。我们只选择若干重大事件作有限的评论，本书也仅限于做这样的评论。我们也间接提到过理论 数学：它的文字与语音的形成过程毫无关系，不管我们将其文字理解为有形的书写符号（并且它以同一性为前提从而也以形式的同一性为前提，这种同一性原则上使易于接受的“感性能指”概念变得荒谬可笑），还是理解为所指的理想综合或在另一层次发挥作用的痕迹，或者更深刻地把它理解为相互过渡 。在使用所谓的表音文字的文明中，数学不只是一块飞地。况且，所有文字史学家都提到了这一点：他们同时想到了拼音文字的缺陷，而这种文字长期以来一直被视

为最简便、“最具智慧”的文字。[4]这块飞地也是这样一个场所，在那里，科学语言的运用内在地并且日益深刻地对表音文字及其所有内在形而上学（形而上学本身）理想提出异议，也就是说，尤其对哲学的认识 概念提出异议；也对历史 概念亦即一个与之深刻相关的概念提出异议，尽管两者之间存在分离和对立，并且正是这种对立使它们在共同发展的某个阶段相互联系起来。历史 与认识 （istoria et epistémè）一直被视为（不仅从语源学上看还是从哲学上看）为 恢复在场（présence）而进行的迂回。

但是，在理论数学的范围之外信息的使用方法 的发展，大大增加了“通讯”的可能性，以致它不再成为语言的“书面”翻译，不再成为可以被完整地表达出来的所指的传达方式。这一点与表音法的推广，与保留言语的一切手段的推广，与保留不在场的说话主体的原话的手段的推广齐头并进。这种发展也与人类学和文字史的发展结合在一起。它表明，表音文字、西方形而上学、科学技术以及经济学大规模进行冒险的环境，在时空上受到了限制；甚至在它将自身的规律强加给不受其支配的某些文化领域时仍然受到限制。但是，控制论与关于文字的“人文科学”的这种偶然结合导致了更为深刻的动荡。

能指与真理

“理性”支配着被大大推广和极端化的文字，它不再源于逻各斯——也许正因如此，它应当被抛弃。它开始拆毁所有源于逻各斯的意义的意义，但不是毁坏，而是清淤（la désédimentation）和解构（la dé-construction）。对真理 的意义尤其如此。真理的一切形而上学规定，甚至包括海德格尔提醒我们注意的那种超越了形而上学的存在-神学（l’onto-théologie，亦译“本体论-神学”，现取其希腊文词根的古义——译者）的规定，或多或少不能直接与逻各斯的要求或与逻各斯谱系中的理性要求相分离。此处的逻各斯可从以下几种意义上去理解：在前苏格拉底或哲学的意义上，在上帝的无限理智的意义上或在人类学的意义上，在前黑格尔的意义上或在后黑格尔的意义上。但是，逻各斯与语音（phonè）的原始的本质的联系并未割断。证明这一点并不困难，我们以后再作说明。我们已或多或少含蓄地指出，语音的本

质直接贴近这样一种东西：它在作为逻各斯的“思想”中与“意义”相关联，创造意义、接受意义、表示意义、“收集”意义。如果在亚里士多德看来，“言语（τὰ ἐν τῇ φωνῇ）是心境的符号（παθήματα τῆς ψυχῆς），文字是言语的符号”（《解释篇》1，16a 3），那是因为，言语，第一符号 的创造者，与心灵有着本质的直接贴近的关系。作为第一能指的创造者，它不只是普普通通的简单能指。它表达了“心境”，而心境本身则反映或映照出它与事物的自然相似性。在者与心灵之间，事物与情感之间，存在着表达或自然指称关系；心灵与逻各斯之间存在着约定的符号化关系。最初的约定与自然的普遍的指称秩序直接相关，这种约定成了言语。书面语言则将约定固定下来并使它们相关联。

正如文字因人而异一样，言语也因人而异。但是，由符号 （οημεια πρώτως）直接 表达的心境，在所有人那里都是相同的。同样，我们的心境所反映的那些事物在所有人那里也是相同的。（亚里士多德《解释篇》16a，着重号系引者所加）

心灵的情感是对事物的自然表达，它们构成了普遍的语言，这种语言从那时起就可能自行消失。它是透明的阶段。亚里士多德有时可以忽略它而不冒什么风险。[5]无论如何，言语最接近所指，不管我们是将这种所指严格地确定为意义（思考的或实际的意义），还是比较随便地视为事物。相对于言语与心灵的密切联系，或言语与被指称的意义的思想甚至与事物本身的密切联系（在确立它们之间的联系时，不管我们是采用亚里士多德的上述方式，还是以中世纪神学的方式，将res确定为物，而这种物源于本质 、源于逻各斯或在上帝的无限理智中被思考的意义），所有能指都是派生的，文字能指尤其如此。文字能指始终具有技术性和典型性。它没有构造的意义。这种派生过程正是“能指”概念的起源。符号概念始终在自身中包含能指与所指的区分，即便它们像索绪尔（Saussure）论证的那样只是同一片树叶的两

面。这一概念也属于逻各斯中心主义的派生物，而逻各斯中心主义也不过是一种言语中心主义（phonocentrisme）：它主张言语与存在绝对贴近，言语与存在的意义绝对贴近，言语与意义的理想性绝对贴近。黑格尔十分明确地指出了声音（son）在理想化过程中、在概念的形成和主体的自我显现过程中所具有的奇怪特权。

单纯的主体性、物体的灵魂似乎是通过它的共鸣而在这种理想的运动中表现出来，耳朵以理论的方式领会这种运动，就像眼睛以理论的方式领会形状和颜色，并由此把对象的内在性变成内在性本身（《美学》第3卷第1册，法译本，第16页[(6)]）。……相反，耳朵感知物体的内在震动的结果，而不置身于与对象的实际关系中。通过这种震动而显示出来的不再是静止的物质形态而是灵魂的最初理想性。（第296页[(7)]）

对一般声音的看法更适用于语音，正是借助语音，主体通过听-说——一个不可分离的系统——影响自身，并通过理想性的因素而与自身相关联。

因此，我们已经预感到，言语中心主义与作为在场 的一般存在意义的历史规定相融合，与取决于这种一般形式并在其中组成它们的体系和历史系列的所有次要规定［事物向视觉显现为本质，作为实体／本质／存在（ousia）的显现，作为此刻或瞬间的暂时显现，我思、意识、主体性的显现，他人与自我的共现（coprésence）、作为自我的意向现象的主体间性，等等］相融合。因此，逻各斯中心主义支持将在者的存在规定为在场。由于海德格尔的思想并未完全摆脱这种逻各斯中心主义，它也许会使这种思想停留于存在-神学的时代，停留于在场哲学中，亦即停留在哲学本身。这也许意味着，我们并未离开我们可以勾画其轮廓的那个时代。属于或不属于这个时代的各种运动过于微妙，这方面的空想过于轻率，以致我们不能作出确定的判断。

因此，逻各斯的时代贬低文字，而文字曾被视为中介的中介，并陷入意义的外在性中。对所指与能指的区分，或至少对其“平行性”的奇特分离以及能指与所指的相互外在性（不管多么微弱）都属于这个时代。这种附属物在历史上构成了有机整体并被分为等级。所指与能指

的区分深深隐含在形而上学历史所涵盖的整个漫长时代，并且更明显、更系统地存在于基督教创世论和无限论的短暂时期内，正是在这一时期，基督教创世论和无限论占有了古希腊的思想资源。这种附属物是基本的、不可还原的。不夹带所有的形而上学-神学之根，我们就不可能保留斯多葛派的这种便利或“科学真理”，也不能保留中世纪的所指 与能指 的对立。在形而上学-神学的根基之上，不仅依附着可感之物与可知之物的区分（数量极大）以及它所支配的一切，亦即整个形而上学。最细心的语言学家和符号学家们，甚至连那些相信其工作的科学性始于形而上学终结的人，一般都将这种区分看作不言自明的事情。譬如：

现代结构主义思想已清楚地表明：语言是一种符号体系，语言学是符号科学或符号学 或索绪尔的符号学（Semiologie）的组成部分。被我们这个时代所复活的中世纪的符号定义 —— *aliquid stat pro aliquo*（以一物代表另一物）—— 始终显示出它的价值和丰富性。正因如此，所有一般符号和特殊的语言学符号的要素体现了它的双重特征：每个语言学单元都有两个部分并且包含两个方面，即可感方面和可知方面 —— 一方面是le signans（索绪尔的能指），另一方面是le signatum（所指）。语言学符号（以及一般符号）的这两种组成部分必然互为前提和互相需要。[(8)]

但是，在这种形而上学-神学之根上依附着许多其他隐藏的淤积物。毫无疑问，如果不对可感方面和可知方面进行区分，如果不同时更为深刻、更为隐蔽地诉诸所指，这种所指可以在它“陷落”之前，在被完全驱逐进可以感知的此岸世界（l’ici-bas）的外在性之前，“占领”它的可知方面，符号“科学”，或更严格地说，语言学，就不可能保留能指与所指的区分——保留符号概念本身。作为纯粹的可知方面，它反映它与之直接统一的绝对的逻各斯。这种绝对的逻各斯在中世纪神学中是无限的创造主体：符号的可知方面转向上帝的言语和外表。

当然，这并不意味着“拒绝”这些概念：它们是必要的，至少在目前情况下，如果没有这些概念，我们的一切工作都难以想象。首先，这意味着证明这些概念和思维方式的系统的历史稳定性，人们常常以为可

以将这些概念和思维方式天真地分离开来。符号与神性处于同等地位并且同时诞生。符号的时代本质上是神学的时代。这一时代也许永远都不会结束 。但其历史轮廓 可以勾画出来。

既然这些概念对我们目前动摇包括这些概念在内的那笔遗产必不可少，我们就不要轻易抛弃这些概念。在此范围内，由于我们要通过迂回的、始终危险的行动，不断冒重蹈它所解构的东西的覆辙的危险，我们应该对这些评论的概念进行仔细而全面的阐述，要指出其有效性的条件、中介和限度，严格确定它们与它们所解构的机体的附属关系，同时表明那难以名状的一线光芒所透过的裂缝。符号概念在此具有示范性。我们已经指出它的形而上学附属物。然而，我们知道，研究符号近一个世纪以来一直是一种传统的折磨人的工作。这种传统试图从意指活动中窃取意义、真理、显现、存在等等。如上所述，在怀疑所指与能指或一般符号概念的区别时，我们必须表明，这样做并不适应先于符号、外在于符号或优于符号的现有真理的迫切要求，也不涉及被抹煞的差别的地位。恰恰相反，令我们感到不安的是这样一种状况，它在符号概念中——从未存在于（在场的）哲学史之外，也从未在这种历史之外发挥作用——仍然被这种历史有步骤地系统地决定着。正是在那里，符号概念，尤其是解构工作及其“风格”本质上仍然遭到误解或否认。

能指的外在性是一般文字的外在性。我们将试图进一步表明，文字出现之前没有语言符号。没有这种外在性，符号概念本身就会崩溃。由于我们的整个世界以及一切语言会随着它的崩溃而崩溃，由于它的明晰性和价值保持了派生关系的牢不可破的稳定性，根据它与某个时代的从属关系而断言必须“转向他物”并且清除符号、术语和概念，这样做显然是愚蠢的。为准确理解我们在此概述的情形，我们必须对“时代”、“时代的范围”、“历史系谱学”这些术语进行新的理解，并且首先要使它们摆脱相对主义。

因此，在这个时代，阅读与写作、符号的创造与解释、作为符号织体（tissu）的一般文本处于次要地位。真理或由逻各斯的因素并在逻各斯因素内构成的意义则处于优先地位。即便事物、“所指对象

（référent）”并不与造物主上帝的逻各斯发生直接关系（在那里逻各斯开始具有言语 / 思想的意义），所指无论如何与一般逻各斯（有限或无限的逻各斯）直接相关，与能指，即文字的外在性间接相关。如果出现别的情形，那是因为比喻性的中介渗透到了这种关系中并且伪装成直接性：它是灵魂中真实的文字，《斐德罗篇》[(9)]（278a）将这种文字与坏的文字（与“本来的”和日常意义的文字，与“空间中的”、“可以感知的”文字）相对立，它也是自然之书与上帝的文字，特别是中世纪上帝的文字；这些论述中的所有隐喻 ，确认了逻各斯的特权并且确立了给文字赋予的“本来”意义：指称能指本身的符号也指称着永恒的真理，这种真理在接近现代逻各斯的过程中永远被思想、被言说。必须注意的悖论是：人们以隐喻来称呼自然的普遍的文字、可理解的永恒的文字。可以感知的、有限的文字是本来意义上的文字；因此，对它可从文化、技术和技巧方面来考虑：它是人的手段，是一种偶然降生的存在物或有限创造物的诡计。当然，这种隐喻难以理解并且把文字的“字面”意义作为第一隐喻。但这篇著作的拥护者仍然没有想到这种“字面”意义。因此，它并不涉及对“字面”意义和引申意义的转换，而是把文字的“字面”意义确定为隐喻性本身。

在《欧洲文学与使用拉丁文的中世纪》的精彩篇章——“书本的象征主义”中，E·R·库尔提乌斯（E. R. Curtius）以大量的事例描述了从《斐德罗篇》到卡尔德龙（Calderon）的发展过程，直至由于“采取了书本的新观点”（法译本第374页）而出现“形势的逆转”（法译本第372页）。然而，不管这一改变事实上多么重要，它似乎掩盖了一种基本的连续性。就像柏拉图所说的灵魂中真实的文字一样，在中世纪它仍然是一种隐喻意义上的文字，即自然的、永恒的、普遍的文字，它是被指称的真理的体系，而真理的尊严已为人们所认可。在《斐德罗篇》中，一种已经衰微的文字继续与它相对立。我们应该描述一下这种隐喻的历史，这种隐喻始终将神灵的或自然的文字与非自然的、晦涩而有限的人类铭文相对立。我们应该将以下列引文为标志的各个历史阶段贯穿起来，探讨上帝之书（自然或法则，事实上是自然法则）的主题的一切变化。

埃利泽拉比（Rabbi Eliezer）说过："如果以海水为墨，芦苇为笔，天地为纸，如果人人习字，亦写不尽我学过的犹太经文（Thora），只要瀚墨不涸，经文本身就无穷无尽。"[(10)]

伽利略说："自然是用数学的语言写成的。"

笛卡尔说："……去阅读世界这本大书……"

在休谟的《对话录》中，克莱安特（Cléanthe）以自然宗教的名义说："与任何明白易懂的论述或推理相比，自然这本书是更加难解的大谜。"

博内（Bonnet）说："我觉得更有哲学意味的是，我们的世界是上帝供智者阅读的书本，这些智者远比我们优越，他们正潜心研究上帝那令人敬拜的无穷智慧。"

G· H· 冯· 舒伯特说："全智的上帝在给人类的一切启示中使用的语言由图画和象形文字所构成，它再现在诗歌般的语言中，并且在现代条件下很像梦境的隐喻表达，而不像清醒时的散文诗。我们可以追问，这种语言是否是灵界的真正语言，在我们自认为清醒时，我们是否仍然沉睡在千年睡梦中，或者至少沉浸在五更残梦里，在那里，我们仅仅了解上帝的语言的几个孤零零的模糊词语，就像梦中人听到身边人谈话一样。"[(11)]

雅斯贝斯说："世界是他者的手稿，一般的阅读难于理解，只有存在方能破译。"

我们首先要避免忽视这些显示了对同一隐喻的所有处理方式的根本区别。在考察隐喻的历史上，最关键的分离与自然科学同时出现，那时，对绝对在场的规定构成了自我显现、构成了主体性。这是17世纪的伟大理性主义的时代。从那时起，对日渐衰微的有限文字的责难采取了其他形式，我们至今仍离不开这种形式：它就是以后要加以揭示的非自我呈现（la nonprésence à soi）。因此，我们要开始说明我们将要考察的"卢梭主义"时代的典型性。卢梭重复了柏拉图主义的方

式，因为他谈到了另一种显现模式，即，在感觉中、在明显的我思（cogito）中的自我显现，而我思同时包含着神圣法则的铭文。一方面，《语言起源论》谴责了描述性的、衰微的、第二性的人工文字，谴责了本来的严格意义上的文字（它使语言“软弱无力”；根据著作来“判断天才”无异于“根据尸体给人画像”等等）。通常意义上的文字是不受重视的东西，它是搬运尸体的工具。它耗尽了生命。另一方面，反过来说，隐喻意义上的文字，自然的、神圣的活文字受到崇拜；它与价值的起源，与作为神圣法则的良知的声音，与心灵、情感等等具有同样的尊严。

《圣经》是书中之王，……但毕竟是一本书……人们不应该在几页零乱的纸张中，而应该到人的内心深处去寻找上帝的法则，上帝将字写在人的心中。（“致韦尔纳的信”）

如果自然律仅仅写在人的理性中，那么，它就不可能指导我们的大部分行为。但是，它以不可磨灭的文字刻在人的内心深处……它在那里向人呼唤。（《战争状态》）

自然的文字与声音、与呼吸有着直接的联系，它的本性不是文字学的，而是灵性学的。它如神像般庄严，非常接近“宗教信仰的表白”[12]中那种内在的神圣声音，接近我们在自省时听到的那种声音——它是神圣的声音向我们的内部感官完整而真实的展现：

我愈是返回内心，我愈是追询自我，我愈能明白写在我灵魂深处的这些词句：恪守公正，你将得福……我不是从更高的哲学原理中得到这些规则，我是在我的内心深处发现这些规则，它们本质上是由不可磨灭的文字写成的。

声音与文字的天然统一是约定俗成的，对这一事实，要说的话很多。原始的言语乃是文字，因为它是一种法则，一种自然律。最初的言语在自我显现的最深处被理解为他者的声音，被理解为命令。

因此，文字有好坏之分：好的自然的文字是内心和灵魂深处的神圣铭文；堕落的人工文字则是被放逐于肉体的外在性中的技巧。这是柏拉

图模式的最深刻变种：灵魂的文字和肉体的文字，内在的文字和外在的文字，良知的文字和情感的文字，因为存在灵魂的声音和肉体的声音。“良知是灵魂的声音，情感是肉体的声音”（“宗教信仰的表白”）。“自然的声音”、“自然的神圣的声音”与神灵的铭文和启示融合为一，我们应该不断返身倾听这种声音，在其中娓娓交谈，在其符号之间款款对话，在其书页之内自问自答。

我们可以说，自然仿佛将它的全部壮美展现在我们的眼前，将它的文本供我们讨论……因此，我合上所有的书本。只有一本书向所有的眼睛打开。那就是自然之书。正是在这本伟大的杰作中，我学会了侍奉和崇拜它的作者。

因此，好的文字始终为人所理解 ，被理解为必须被理解的状态：不管在自然之内还是在自然律之内，不管它是否出于（上帝）的创造，我们首先要把它放在永恒的在场中加以思考。因此，我们首先要从总体上理解它，并用书本包装它。这种书本观念就是能指的有限或无限总体的观念。只有当先于能指而存在的所指构成的总体监视着它的铭文和符号，并且在其理想性方面独立于它时，能指的总体才会成为总体。不断指称着自然总体的这种书本观念与文字的意义大异其趣。它是对神学的百科全书式的保护，是防止逻各斯中心主义遭到文字的瓦解，防止它受到其格言式的力量的破坏，防止它受到一般差别的破坏（我们以后将进一步说明）。如果我们将文本与书本区别开来，我们可以说，就像现在各个领域所出现的那样，书本的拆毁意味着剥去文本的外衣。这种必要的暴力是对一种不太必要的暴力的回应。

写下的存在

因此，使西方传统得以形成并继续存在的确凿的证据是：所指的序列决不与能指的序列同时出现，它至多与能指的序列保持（在存在时间上）具有微妙差别的颠倒关系或平行关系。符号必定是异质的统一体，因为所指（意义或事物，意向对象或实在）本质上不是能指，不是痕迹： 在任何情况下，它的意义并非由它与可能的痕迹的关系构成。所指的形式本质乃是在场 ，它靠近作为语音 的逻各斯的特权乃

是在场的特权。只要有人问"符号是什么？"，即只要人们使符号服从本质问题，服从"ti esti"（你的存在），那么这就是必然的回答。符号的"形式本质"只能由在场来决定。人们不能回避这种回答，除非人们否认提问方式本身，并开始认为符号是名声不好的、惟一逃避"什么是……[(13)]？"这一哲学根本问题的东西。

尼采将解释、观点、评价、差别的概念和所有"经验主义的"或非哲学的动机推向极端，而这些动机在西方历史上一直困扰着哲学并仅仅保留了在哲学领域里形成的必然弱点。但在从事上述工作时尼采远远没有（与黑格尔一道并像海德格尔期望的那样）简单地停留于形而上学领域，而是致力于使能指摆脱对于逻各斯和相关的真理概念或任何意义上的第一所指的依赖性或派生性。阅读、写作、文本在尼采看来乃是对某种意义的"原始"[(14)]创造（由于后面要提到的原因，我们把这个词加上引号），但这些创造活动不必首先记录或发现这种意义，它不是以原始因素和逻各斯的在场来表示的真理，不是topos noetos（理智的场所），不是神的理智或先天必然性结构。为把尼采从海德格尔式的阅读中拯救出来，我们首先似乎不必恢复或阐明一种不太素朴的"本体论"，这种本体论由让位于某种原始真理的深刻的本体论直观所组成，它是经验主义文本或形而上学文本的全部基础。我们不会进一步误解尼采思想的刻毒。相反，我们必须谴责不能越形而上学雷池一步的"素朴"突破，这种突破要彻底批判形而上学，就必须以某种方式在某种类型或某种风格的文本中使用那些需要在哲学总体中加以理解的命题。按尼采的看法，这些命题往往被曲解或误解，它们一直是并且永远是"素朴的东西"，是表示绝对附属关系的不一贯的符号。也许，我们不应因此避免对尼采作海德格尔式的解读，而是相反，即完全进行这种解读，毫无保留地同意这类解释；以特定方式进行解读并且直至这样一种程度：由于尼采的论述内容几乎遗忘了存在问题，它的形式恢复了一种绝对的奇特性，他的文本最终要求采取另外一种更忠实于他的写作风格的解读方式——尼采写了他已写的东西。他写道，文字，首先是他自己的文字，本不从属于逻各斯和真理。这种从属关系产生于我们必须对其意义加以解构的时代。循此方向［因为还

有其他解读方式，只有循此方向，尼采的破坏才是独断的，并且像所有颠覆工作一样，它成了它试图推翻的形而上学大厦的俘虏。在这一点上，并且按照这种解读方式， 海德格尔和芬克（Fink）的论证是无可反驳的]，海德格尔的思想不是否定，而是重新要求将逻各斯和存在的真理作为第一所指（primum signatum）：所有范畴或所有规定的意义，所有词汇或所有句法，因而所有语言的能指都蕴涵着“先验”所指［就像中世纪人们将先验的东西——*ens*（存在）、*unum*（惟一者）、*verum*（真理）、*bonum*（善）——视为“primum cognitum（第一认识对象）”一样］，但先验所指不能简单地与任何一种能指相混淆，它要通过其中的能指来预先理解（pre-comprendre），它不能还原为它使之成为可能的所有划时代的规定性，它由此开创了逻各斯的历史，并且它自身只有通过逻各斯才得以存在，也就是说，它不存在 于逻各斯之前，也不存在于逻各斯之外。存在的 逻各斯，“思想听从存在的召唤”[(15)]，乃是符号的第一源泉和最终源泉，也是区分signans（能指）和signatum（所指）的第一源泉和最终源泉。为使所指与能指的区分在某个方面具有绝对意义和不可还原性，就必须有一种先验所指。如果存在的思想作为这种先验所指的思想，尤其通过言语，即语词表现出来，这决不是偶然的。最贴近自我的那种声音——它无疑是人们所说的良知——被理解 为能指的完全抹除：它是必然具有时间性的纯粹自恋行为（auto-affection），并且它不从自身之外，从世界中或“现实”中借用任何附属的能指，也不借用外在于其自发性的表达实体。这便是从自身中并且作为所指概念在理想性或普遍性的要素中自发形成的所指的独特体验。这种表达实体的非现实性就是由理想性构成的。对在声音中抹去能指的这种体验不是通常的幻觉——因为它是真理概念本身的条件——至于它在何处产生幻觉，我们将另作说明。这种幻觉乃是真理的历史，我们不能迅速消除它。在这种体验中，语词作为所指、声音、概念以及一种明显表达实体的不可分解的单元而存在。就其无上的纯洁性而言，同时就其可能性的条件而言，这种体验乃是“存在”的体验。“存在”一词或不同语言中表示存在涵义的单词与其他单词一起构成了“原始词”（Urwort）[(16)]，构成了确保“存在”一词向所有其他语词展开其可能性的先验语词。在所有语言中，人们都对“存在”一词产生这样的“先见”（pré-compris）——这也是《存在与时间》的开端——只有这种先

见才能超越所有局部性的本体论和一切形而上学，从而提出一般存在意义问题：这是一个动摇了哲学（比如，在智者派那里）并被哲学所掩盖的问题，这是海德格尔通过使形而上学的历史服从它从而反复提出的问题。毫无疑问，存在的意义决不是"存在"这个词，也不是存在概念。海德格尔不断要求我们注意这一点。然而，由于这种意义根本不存在于语言和言语之外，它如果不与某个词、不与某个语言系统（concesso non dato）联系在一起，至少会与一般语词的可能性联系在一起，与其不可还原的单纯的可能性联系在一起。人们可能会由此认为只能在两种可能性中进行选择。（1）现代语言学，即打破语词的统一性并与其所谓的不可还原性彻底决裂的意义的科学，仍然与"语言"相关吗？海德格尔也许怀疑这一点。（2）反过来，以思想和存在问题的名义而经过深入思考的一切东西，都不包含在人们不知不觉地加以运用的，过时的语词语言学中吗？我们之所以说不知不觉地加以运用，是因为这门语言学，不管是自发的还是有意的，都始终采用了形而上学前提。它们都在同样的基础上起作用。

不言而喻，这种选择并不简单。

一方面，事实上，如果现代语言学仍然被包含在古典范畴之内，特别是，如果它天真地使用存在 一词以及它所依据的一切前提，那么，在这种语言学中瓦解一般语词的统一性的东西，就再也不能按海德格尔的设问方式，像它自《存在与时间》的开头就发挥重大作用那样，被限定为存在之学或局部性的本体论。由于存在问题与存在一词 的先见密不可分而又不能归结为存在一词的先见，旨在对存在一词的内在统一性进行解构的语言学，事实上或原则上只希望提出存在问题，以便确定其范围及其附属物的顺序。

不仅它的领域不再只是存在领域，而且与之相应的本体论的界限也不再具有局部性。我们在此对语言学的看法，或者至少对人们在语言学中并依靠语言学而从事的某项工作的看法，适用于最终对本体论，特别是对存在的基本概念-语词进行解构的所有类似的严格 研究吗？在语言学之外，在精神分析的研究中，这种突破今天似乎面临进一步扩大的极好机遇。

在这种受到严格限定的突破中，这些“科学”不再受先验现象学问题或基础本体论问题的支配 。按照《存在与时间》所提问题的顺序并且在将胡塞尔现象学的问题彻底化时，人们也许会说，这种突破并不属于科学本身，在存在领域或局部本体论中形成的东西原则上并不属于存在问题本身，但已经与存在问题联系在一起。

因为，另一方面，海德格尔向形而上学提出的问题正是存在问题 ，并随之提出了真理问题、意义问题、逻各斯问题。对这一问题的不断思索并未恢复人们的自信，相反，它彻底打消了这种自信。由于涉及存在的意义问题，它比人们通常想象的更为困难。在考察存在的一切规定的最初状态时，在动摇存在-神学的可靠性时，这种思考就最现实的语言学而言，促进了存在意义的统一性的瓦解，也就是说，最终促进了语词统一性的瓦解。

正因如此，在唤起“存在的声音”之后，海德格尔又提醒我们，它沉默、无声、隔音、无语，是原始的a-phone（失音）（die Gewähr der lautlosen Stimme verborgener Quellen……〈隐蔽的源泉的无声保证〉）。我们听不到源泉的声音。存在的本义与“存在”一词之间的断裂，意义与声音之间的断裂，“存在的声音”与“语音”之间的断裂，“存在的呼唤”与它的发音之间的断裂；这种确定基本隐喻而又在表明隐喻的不协调性时怀疑这种隐喻的断裂，清楚地表明了海德格尔在对待在场形而上学和逻各斯中心主义方面的模糊立场。它置身其中而又违犯它。但是它无法分割。这种违犯活动有时对它进行限制。与上述情况相反，应当记住，存在的意义对海德格尔来说决不完全只是一种“所指”。他不使用所指一词决不是偶然的：这意味着存在脱离了符号的运动，我们既可以将这种观点理解为古老传统的重复，又可理解为对形而上学理论和意指技巧的怀疑。另一方面，存在的意义字面上既不是指“首要的”意义，又不是指“基本的”意义，也不是指“先验的”意义，不管我们是从经院哲学的意义上，从康德的意义上还是从胡塞尔的意义上去理解这个词。恢复存在对各种在者范畴的“超越”地位，重新确立这一基础本体论的开端，只不过是必要的预备步骤。从《形而上学导言》开始，海德格尔就放弃了本体论计划和本体论这个词。[(17)] 存在意义发生必然的、原始的和不可还原的异化；它在在场绽放的过程中

黯然失色；退却完全构成了历史 并且构成存在 的历史（没有这种退却就没有存在的历史）；海德格尔坚持认为存在只有通过逻各斯才能形成历史并且根本不处于逻各斯之外；对存在与在者进行区分，所有这些清楚地表明，从根本上讲，没有任何东西可以脱离能指的运动，能指与所指的区分最终会消亡 。对违犯行为的这种看法尚未融入殷勤的言谈之中，它冒着明确表示倒退的危险。为了对这种奇特的无差别性进行周密的思考，为了准确地确定它，我们必须像海德格尔那样过问 存在问题。海德格尔并且仅有海德格尔超越了存在-神学并向存在-神学提出了存在问题。正如在语言学领域和西方哲学中，"存在"以一般句法和词汇的形式固定下来一样，"存在"也不是最初的绝对不可还原的所指；它仍然扎根于语言系统和由历史决定的"意义"中，尽管它被奇怪地赋予去蔽（dévoilement）和异化作用的特权。海德格尔时常指出这一点，当他要求我们深入思考"单数第三人称直陈式现在时"和"不定式"的"特权"时，尤其如此。西方形而上学把存在的意义限于在场领域，它成了语言学形式的霸权[(18)]。追溯这种霸权的起源并不是把先验所指实体化，而是考查构成我们的历史的因素，考查形成先验性本身的东西。当海德格尔基于同样的原因在《论存在问题》（*Zur Seinsfrage*）中将"存在"这个词打"×"号时，他也提醒我们注意这一点。然而，这个"×"号并非"简单的否定符号"（第31页）。这种涂改（rature）是一个时代的最终文字。在场的先验所指隐没在划痕之下而又保留了可读性，符号概念本身被涂改而又易于阅读，遭到破坏而又清晰可辨。这种最终文字也是最初文字，因为它能给存在-神学、给在场形而上学和逻各斯中心主义划界。

不是在海德格尔的道路的这边，而是在它的远方，并且在半途之中，终于认识到存在的意义并非先验所指或超时代所指（即使它本身始终隐藏在这个时代中），而是前所未有的 确定的能指痕迹。这意味着肯定，在实体-本体论差别这一关键概念之内，人们并不是一下子想到了一切东西：相对于差别而言，不管是实体性的、本体论的还是"实体-本体论的"在者与存在都是派生的 东西；与我们以后所说的分延（la différance）（这个经济性的概念表示双重意义上的différer[(19)]的产生过程）相比，在者与存在同样是派生的。在"此在的超越性"中，实体-本体论差别及其根据（Grund）（*Vom Wesen des Grundes*〈《论根

据的本质》〉第16页）并不是绝对本源的东西。分延才是更“本源”的东西，但我们再也不能将它称为“本源”，也不能称为“根据”，因为这些概念本质上属于存在-神学的历史，也就是说属于抹去差别的系统。不过，只有在一种条件下，我们才可以说它最接近自身：在抹去这种规定性之前，人们将它确定为实体-本体论的差别。经过这种被抹去的规定性的必然性，文字的 这种迂回 的必然性是不可还原的。这是深邃奥晦的思想，通过看不见的媒介，它完全感受到我们所提问题的重要性。我们暂且把这个问题称为历史 问题。据此，我们以后可以将分延与文字联系起来。

这些思想（包括尼采和海德格尔的思想）的摇摆不定并不意味着“缺乏一贯性”：它是黑格尔之后的一切尝试以及两个时代之间的过渡所特有的不稳定状态。解构活动并不触动外部结构。只有居住在这种结构中，解构活动才是可能的、有效的；也只有居住在这种结构中，解构活动才能有的放矢。之所以说在一定程度上 居住在这种结构中，是因为我们始终都在居住，甚至在我们没有料到此事时仍然如此。由于必须从内部入手，由于要从旧结构中借取用于破坏工作的所有策略上和结构上的办法，由于要从整体结构上借用它们，也就是说，不能将各个要素和原子孤立起来，解构工作始终在一定程度上成了它自身劳动的牺牲品。这便是在同一幢住宅的另一间房子内开始做同样工作的人不能不热切关注的问题。眼下我们不再进行广泛的解构工作，我们应该说明它的各种规则。

黑格尔已经迷上了这种游戏。一方面 ，他无疑对全部逻各斯哲学作了总结 。他把本体论确立为绝对的逻辑学；他把存在的所有界限作为在场集中起来；他把parousie（基督复临世界）[20]的末世学，把无限主体的自我接近的末世学归结为在场。基于同样的原因，他不得不贬低文字或使文字处于从属地位。当他批评莱布尼兹的文字，批评理智的形式主义和数学符号论时，他采取了同样的行动：揭示逻各斯在感性的抽象或理智的抽象中的自身之外的存在（l’être hors-de-soi）。文字是自我的遗忘，是内化的记忆的反面，即开创了精神史的Erinnerung（回忆）的外化。《斐德罗篇》这样写道：文字既是记忆的方法，又是遗忘的力量。黑格尔对文字的批评自然不触及拼音文

字。拼音文字作为表音文字更刻板、更可鄙，更具有派生性。拼音文字表达声音，而声音本身即是符号。因此，它由符号的符号（“aus Zeichen der Zeichen”见《哲学全书》§459）所组成，但它也是最好的文字，是精神的文字：它消失在言语出现之前，它在自身中尊重语言能指的理想内在性，它借以使空间和视觉得以升华的一切——所有这些使它成了历史的文字，即成了在其话语和文化中自我关联的无限精神的文字：

由此可见，学会阅读和书写拼音文字应被视为无限的教育手段（unendliches Bildungsmittel），而这种手段尚未引起我们足够的重视；因为这样一来，远离感性具体事物的精神，就会把注意力转向更明确的因素，转向有声的语词及其抽象因素，并且在本质上有助于在主体中确立和净化内在性的根据。

从这种意义上说，它是对其他文字的扬弃（Aufhebung），尤其是对象形文字和受到同样批评的莱布尼兹的文字的扬弃（扬弃或多或少不言明地成了几乎所有的文字史乃至今天的文字史的主要概念。它也是历史概念和目的论概念）。事实上，黑格尔接着指出：

获得的习惯以后也压抑着拼音文字的特殊性，这种特殊性似乎是，为了视觉的需要通过倾听迂回地达到表象并使之成为象形文字。于是，我们在使用这种文字时不必把声音媒介呈现给我们的意识。

在这种情况下，黑格尔才重新考虑莱布尼兹对非表音文字的赞扬。莱布尼兹曾说聋哑人可以运用这种文字。黑格尔写道：

通过把这种拼音文字变成象形文字的实践，从中获得的抽象能力被保留下来（着重号系引者所加）。除此之外，阅读象形文字就自为地成了聋子的阅读和哑巴的书写（ein taubes Lesen und ein stummes Schreiben）。可以听到的或时间性的东西，可以看见的或空间性的东西，各有自身的基础，并且它们首先具有同样的价值；但在拼音文字中只有一种基础，并且保持特定的关系，即有形的语言仅仅作为符号与有声的语言相联系；理智通过言说直接地无条件地表现自身。（同上）

文字本身通过非语音因素所背叛的乃是生命。它同时威胁着呼吸、精神，威胁着作为精神的自我关联的历史。它是它们的终结，是它们的限定，也是它们的瘫痪。它中断呼吸，在字母的重复中，在限于狭隘范围并为少数人保留的评注或诠释 中，它妨碍精神创造活动，或使这种创造活动无所作为。这样，它便成了死亡的原则以及存在的生成过程的差别原则。它之于言语犹如中国之于欧洲：

中华民族的象形文字仅仅适合对这个民族的精神文化进行诠释。[(21)] 此外，这种文字是为一个民族的极少数人、为那些占领精神文化的专门领域的人保留的……一种象形文字需要一种哲学来诠释，就像中国文化通常需要一种哲学来诠释一样。（同上）

如果非表音因素威胁着历史以及在呼吸中自我显现的精神生命，那是因为它威胁着实体性，威胁着这个在场形而上学的别名，威胁着存在（l'ousia）形而上学的别名（并且首先是其名词形式）。非表音文字破坏名词。它描述关系而不是名称。名称与语词，这些呼吸与概念的统一体，在纯粹的文字中消失了。对此，莱布尼兹就像欧洲的中国人那样惶惑不安：

象形文字中涉及描述的分析符号引诱莱布尼兹错误地偏爱象形文字而不是拼音文字，这一点与对一般语言即名词的根本要求相矛盾……，……分析上的一切差别（Abweichung）产生了书写名称的另一种构成方式。

绝对知识的领域，乃是文字隐没于逻各斯中，是痕迹重新回到显现，是差别的重新占有，是我们在别处所说的[(22)]关于原义的形而上学（la métaphysique du propre）的完成。

然而，黑格尔在这一领域的一切思想，也就是说，除末世学之外的一切观点，可以被重新理解为对文字的沉思。黑格尔也是思考不可还原的差别的思想家。他恢复了思想的地位，把它重新确立为产生符号的回忆。我们曾试图指出，他把书写符号的本质必然性重新引入了哲学话语，也就是说重新引入了苏格拉底式的话语，而苏格拉底式的话语

始终相信不留书写痕迹也照样谈论哲学：黑格尔是最后一位书本哲学家和第一位文字思想家。

---

(1)　在这里谈原始文字并不意味着肯定时间上的在先性。这场争论众所周知；文字，正如梅奇纳尼诺夫（Metchnaninov）、马尔（Marr）、劳科特卡（Loukotka）表明的那样，“先于表音语言”吗？《苏联大百科全书》第一版采用的一个结论，后来遭到斯大林的驳斥。关于这场争论，可参见伊斯特林娜（V. Istrine）：《语言与文字》，载于前面提到的《国际语言学研究》第35、60页。这场争论也是围绕P· 范欣内肯（P. Van Ginneken）提出的论点而展开的。关于这些观点的讨论，可参见J· 费夫里耶（J. Février）：《文字史》（第5页及以后各页）。我们将力图指出这场争论采用的一些术语和前提为何值得怀疑。

(2)　在《言语与现象》（法国大学出版社1967年版）中我们将直接讨论这个问题。

(3)　众所周知，维纳（Wiener，控制论的创始人。—— 译者）在抛弃“语义学”以及生物与非生物等等对立（他断定这种对立太粗浅太笼统）时，继续采用“感觉器官”、“运动器官”等术语来表示机器零件。

(4)　参见《会议论集》第126、148、355页，等等。从另一种观点看，也可参见雅各布森：《普通语言学论文集》（法译本，第116页）。

(5)　P· 奥邦克（Pierre Aubenque）已经指出这一点（《亚里士多德的存在问题》第106页及以下各页）。在一项值得注意的分析（我们在此参考了这一分析）中，奥邦克评论道：“亚里士多德在其他著作中的确用符号来表示语言与事物的关系：‘对事物本身进行讨论是不可能的，我们可以将事物的名称作为符号而不能将事物本身作为符号’。由心灵状态构成的中介在这里被抑制着或至少被忽视了。但这种抑制是合理的，当心灵状态与事物相似时，可以用物直接代替它们。反过来，我们不能以名称代替事物。……”（第107—108页）

(6) 中译据*Asthetik*，III，Einleitung，Werke，Bd，14，Suhrkamp，Frankfurt，1970，S，256。—— 译者

(7) 中译据3，Abschnitt ibid，Bd，I 5，S，134。—— 译者

(8) R· 雅各布森：《普通语言学论文集》法译本，第162页。关于这个问题，关于符号概念的传统以及索绪尔在这一发展过程中的创造性贡献，可参看已提到的奥蒂格的著作，第54页及以下各页。

(9) 《斐德罗篇》是柏拉图的中期著作。—— 译者

(10) 引自E· 勒维纳（E. Levinas）：《艰难的自由》，第44页。

(11) 德里达的引文与原文有出入，参见G. H. Von Schubert，*Die Symbolik des Traumes* （《梦的象征》），Leipzig 1862年版，第23—24页。—— 译者

(12) “宗教信仰的表白”是卢梭著作《爱弥儿》第四篇中的一部分。—— 译者

(13) 我们打算在别的地方（在《言语与现象》一书中）详细讨论这一点。

(14) 通过简单的颠倒，这并不意味着能指是基本的或第一性的。能指的“第一性”或“优先性”是站不住脚的荒唐说法，在它试图合理推翻的逻辑中，这种说法恰恰不合逻辑。按理说，能指决不可能先于所指，因为在这种情况下它就不再是能指，并且，“进行指称的”能指不再有可能的所指。因此，我们应该以另外的方式表达这种思想。它通过这种决不可能存在的公式来表示，但并不真正包含在这一公式中。不对符号概念本身，不对“……的符号”这一概念进行质疑就不可能以另外的方式来表达这种思想。“……的符号”这一概念始终依附于此处所讨论的内容。因此，这种思想最终会破坏围绕符号概念（能指与所指，表达式与内容，等等）而形成的整个概念体系。

(15)　《什么是形而上学》（*Was ist Metaphysik？*）一书的跋，第46页。《存在与时间》对良心（Gewissen）的分析也不断列举关于声音的例子（第267页及以下各页）。

(16)　参见《语言的本质》（*Das Wesen der Sprache*）与《语词》（*Das Wort*），载《通向语言之途》（*Unterwegs zur Sprache*），1959年。

(17)　卡恩（Gilbert Kahn）法译本，第50页。

(18)　《形而上学导言》（1935年）法译本，第103页："一切朝我们在首次尝试描述希腊人对存在的体验和解释时所遇到的情形发展。如果我们保留对不定式'存在'的通常解释，'存在'一词就可以从指导我们的理解的视界的统一性与确定性中获得意义。总之，我们是通过不定式来理解动名词'存在'；但它与'是'及其变化联系在一起。动词的特殊形式'是'这一单数第三人称直陈式现在时在这里占有特殊地位。我们并不根据'你是'、'我是'、'他们是'来理解'存在'，尽管这些形式就像'是'一样表示动词不定式'是'（être）的各种变化……我们偶尔根据'是'来理解动词不定式'是'（être），仿佛没有其他可能性。因此，'存在'具有上述意义，这使我们想起希腊人对存在本质的看法，因而也使我们想起这样一种规定性，它不仅从某个地方偶然出现在我们的面前，而且很久以来一直支配我们在历史上的此在。突然之间，我们寻找'存在'一词的定义的尝试显然成了现实，即，成了对掩盖着的历史的起源的反思。"（中译据Martin Heidegger，*Einführung in die Metaphysik*，Tübingen，1953年版译出）对得出这些结论的分析，我们当然都要加以引用。

(19)　différer既表示"区别"，又表示"推迟"、"延迟"。德里达之所以说"分延"是个经济性的概念，是因为这个词能同时包含两种近乎相反的意义。—— 译者

(20)　parousie字面意思是"基督显灵"、"基督复临世界"，《圣经》用语，其古义为"显现"。德里达在此用它来说明黑格尔把基督教宣扬的

末世学视为在场和完成。在以后的译文中，译者根据上下文，有时取其古义即"显现"译出。—— 译者

(21) dem Statarischen，古德文词，人们一直试图把它译为"不动的"或"静止的"（参见吉布林译本，第255—257页）。

(22) "呼出的话语"，载《文字与差别》，法国瑟伊出版社，1967年版。

第二章　语言学与文字学

文字不过是言语的再现；奇怪的是，人们热衷于确定印象而不是确定对象。

（J· J· 卢梭《语言论未刊残篇》）

文字概念应该限定科学的范围。但是，在我们刚刚轻描淡写的一切历史-形而上学预设之外，学者们还能确定科学的范围吗？不妨说，文字学首先可以表明：

1．科学概念本身产生于文字发展史上的某个时代；

2．在包含言语与文字（在结构上和价值上）的某种特定关系的语言中，我们可以把它作为任务、概念和计划来思考和表述；

3．就此而言，它首先与表音文字概念和表音文字冒险联系在一起，而表音文字又被视为一切文字的目标，即便始终作为科学性范例的学科即数学，也不断偏离这一目标；

4．较为严格的普通文字学 概念，由于某些非偶然的原因，产生于世界史的某个时期（大约始于18世纪），并且产生于"活生生"的言语与铭文的某种特定关系系统之内；

5．文字不仅是为科学服务的辅助手段——最终会成为科学的对象——而且首先像胡塞尔在《几何学的起源》中特别指出的那样，成为理想对象的可能性的条件，从而成为科学的客观性的条件。在成为科学的对象之前，文字则是认识 的条件；

6．历史性本身与文字的可能性联系在一起，与超越具体文字的一般文字的可能性联系在一起，而长期以来，我们正是借这些具体文字的名义谈论那些没有文字、没有历史的民族。在成为历史、历史学的对

象之前，文字开创了历史的领域、历史演变的领域。前者（德文的Historie）以后者（Geschichte）为前提。

因此，文字学应以科学性为根据去寻求自己的对象。文字史应当追溯历史性的起源。它是探讨科学的可能性的科学吗？是不再具有逻辑 形式而仅仅具有语法 形式的科学之科学吗？是不再成为考古学、历史哲学或哲学史的历史可能性的历史吗？

实证 文字学和古典文字学只会抑制这类问题。在某种程度上讲，这种抑制本身为实证研究的进步所必需。关于本质的存在-现象学问题，即关于文字起源的存在-现象学问题，仍然处于哲学化的逻辑之内，此外，它本质上只会使对事实 的历史研究和类型学研究陷入瘫痪或使这种研究徒劳无功。

因此，我们的目的并不是根据我们今天亲眼目睹的实证研究的威力和成效，在这个先决问题，在这个枯燥、必然而又有些简单的权利问题上权衡得失。对文字的起源和体系问题，人们从未进行过如此深入、广泛而又可靠的探讨。这一点意味着，这些问题越是深不可测，我们就越要在那个先决问题与发现的重要性之间权衡得失。如果不是这样，那也许是因为对它的抑制在研究内容中产生了效果。在目前情况下，我们特别要围绕定义和开端问题开展研究。

与其他人不同的是，文字学家几乎不能回避以提出起源问题的方式追问其对象的本质："什么是文字？"意味着"它从何处开始以及何时开始？"人们通常很快对这个问题作出回答。这些回答在很少受到批评的概念中兜圈子，并且持有似乎不言而喻的证据。以这些回答为核心始终可以形成一种类型学以及对文字演变的看法。探讨文字史的所有著作都大同小异：以短短几页的篇幅对所有关键问题进行哲学的和目的论的分类；人们接着转向对事实的说明。各种重建工作在理论上的脆弱性与历史学、考古学、人种学和语文学的丰富文献形成鲜明对照。

文字的起源问题与语言的起源问题难以分开。一般通过训练而成为历史学家、金石学家和考古学家的文字学家很少将他们的研究与现代语言科学联系起来。更令人感到惊奇的是，在"人文科学"中，语言学成

了这样的科学，人们居然以坚定而热切的心情异口同声地将语言学称为科学性的范例。

那么，文字学有权期待语言学提供过去几乎从未有过的实质性帮助吗？在将语言学确立为一门科学的过程中，人们难道没有发现关于言语与文字的关系的形而上学前提已经成功地发挥作用？这种前提不会妨碍普通文字学的形成吗？如果取消这一前提，人们不会破坏那张静静地镶嵌着语言科学的风景画吗？不论好坏如何都应如此吗？也不管是出于盲目性还是出于能产性（la productivité）？这就是我们现在打算概括的第二类问题。为了说明这种问题，我们想把索绪尔的计划和原文作为首选例子来加以研究。这个例子的特殊性不会损害我们的论点的普遍性，我们将时常多做一点这样的假设。

因此语言学想成为一门语言科学。在此，我们不妨将制定这一计划的所有内在规定撇在一边，将这门富于创造性的科学未曾过问的有关其起源的所有问题撇在一边。让我们首先简单地考察一下我们感兴趣的观点——人们之所以常常承认这门科学的科学性，是因为它具有音位学 基础。我们今天常说的音位学将其科学性传给了语言学，而语言学本身则成了所有人文科学的认识模式。由于语言学（如特罗贝茨科伊〈Troubetzkoy〉，雅各布森〈Jakobson〉，马蒂内〈Martinet〉）有意地、系统地采取的音位学定向，贯彻了一种首先由索绪尔表现的意图，我们首先要集中讨论后者，至少暂时应当如此。我们的看法更适用于各种明显的音位学主义（phonologisme）的形式吗？我们至少要提出这个问题。

语言科学最终将语言（它的客观性领域）的不可还原的单纯本质确定为语音 、词汇 和逻各斯 的统一体。这一规定理所当然地先于一切可能的区分（语言 / 言语；信码 / 信息；图式 / 用法；语言学 / 逻辑学；音位学 / 音素学 / 语音学 / 词汇学），这些区分可能出现在不同派别的术语系统中。即使我们接近可以感知的偶然能指的音质（准确地说，这是不可能的，因为在一团可以感知的东西中被分割的形式同一性已经成了并不纯粹具有感性特征的理想性），我们仍然必须承认，为意义和语言行为提供基础的具有特权的直接统一体乃是通过语

音将声音和意义结合起来的统一体。与这种统一体相比，文字始终是派生的、偶然的、特殊的、外在的，它是能指即语音的再现。亚里士多德、卢梭和黑格尔将它称为"符号的符号"。

然而，将普通语言学变成科学的企图在这方面是矛盾的。一个明显的意图不言而喻地证明了文字学的从属地位，证明了历史-形而上学已将文字归结为服务于原始而充分的言说的工具。但是，另一种行为（不是另一种意图，因为在这里人们是在未说的情况下做了非说不可的事，在未开口的情况下写了非说不可的东西）开辟了普通文字学的未来，语言学-音位学则只是这种文字学的一个附属的专门领域。我们不妨看看在索绪尔那里行为与意图的这种紧张关系。

外与内

一方面，根据不仅在理论上而且在实践上（按照实践的原则 ）支配着言语与文字的关系的西方传统，索绪尔仅仅从文字上看到了一种狭隘的派生 功能。之所以说狭隘，是因为它不过是语言突然遇到的事件的形式。事实证明，语言的本质始终与文字无关。"语言有一种独立于文字的口述传统"（《普通语言学教程》，学院版，第46页）。之所以说它是派生的，是因为它具有指代性 ： 它是第一能指的能指，是自我呈现的言语的再现，是对意义（所指，概念、理想对象或诸如此类的东西）的迅速、自然而直接的表达的再现。索绪尔重新采纳了文字的传统定义，在柏拉图和亚里士多德那里，这种定义仅限于表音文字模式以及词句性的语言。我们不妨回忆一下亚里士多德的定义："言语是心境的符号，文字是言语的符号"。索绪尔说："言语与文字是两种不同的符号系统；再现 前者是后者存在的惟一理由 "（学院版，第45页，着重号系引者所加）。这种指代性规定除了在本质上与符号概念相通之外，并不表示一种选择或评价，也不违背索绪尔所特有的心理学或形而上学前提，它描述或者毋宁说反映了某种文字的结构，这种文字就是我们所说的表音文字，一般的认识 （科学与哲学）和特殊的语言学都以其基本原理为基础。而且，我们应该说模式 而不是说结构 ： 它并不是指构造出来的功能完好的系统，而是指明确引导某种功能的

理想，这种功能实际上并不完全具有表音性质。事实上，这也是出于我们常常提到的本质性的原因。

的确，关于表音文字可谓聚讼纷纭[(1)]，它支配着我们的全部文化和全部科学，这无疑不是一个普通的事实。它丝毫不符合一种绝对的和普遍的本质必然性。索绪尔由此出发，确定了普通语言学的计划和目的："语言学的对象不是由文字和言语组合决定的，只有后者才构成语言学的对象 。"（第45页，着重号系引者所加）

他要回答的问题的形式已经决定了问题的答案。这意味着了解何种语词 是语言学的对象以及那些微小的单元（即写出的字和说出的词）之间存在何种关系。语词（vox）已经是意义和声音的统一体，是概念和声音的统一体，或用索绪尔的更为严格的语言说，是所指与能指的统一体。而且，最后这个术语一开始只出现在口语领域，出现在狭义的语言学的范围内，而不是出现在符号学的范围内（"我们建议保留符号这个词以表示整体，并分别用所指 与能指 代替概念 和声音印象 。"第99页）。因此，语词 已经是一种构造出来的统一体，是"'思想-声音'暗含着分裂这一神秘事实"的结果（第156页）。即使念出这个词，即使它暗含其他分裂，只要我们在考虑"思想-声音"的不可见的统一性时提出言语与文字的关系问题，答案就完全是现成的。文字就具有"表音性"，它就会成为外壳，成为语言或"思想-声音"的外在表现。它必然运用既有的意指单元以及它尚未介入的结构。

有人也许会向我们提出异议：文字与关于语词的语言学毫不矛盾，相反完全肯定了这种语言学。事实上，我们迄今似乎认为，惟有我们受称之为语词 的那种单元的迷惑才妨碍我们对文字作应有的考察。据此，我们推测，由于现代语言学不再赋予语词以绝对的特权，它更多地关注文字并且最终打消了对它的疑虑。马蒂内（André Martinet）则得出了相反的结论。在关于"语词 "[(2)]的专论中，他描述了当代语言学所遵循的必然性，而当代语言学在遵循这种必然性时，如果不导致到处停用语词概念，至少会使这一概念的使用更为灵活，并把它与或大或小的单元（意义词素或意群）概念联系起来。在语言学的某些

领域中，文字在传播和巩固将语言划分为语词的观念时助长了古典语言学的偏见。文字本会建造"语词屏幕"或至少使它更为坚固。

当代语言学家对语词的看法充分说明，近三十五年来功能主义研究和结构主义研究为给语言的考察和描述奠定了科学基础，对传统概念作了那样全面的修改。语言学的一些应用，就像与机器翻译有关的研究一样，通过强调书面语而使我们相信书写文本的极端重要性，也使我们忘记了，为了理解人类语言的真谛，我们必须始终从口头表达开始。而且，我们更有必要坚持使考察的范围超越表面现象和研究者最熟悉的结构。人类语言的真正的基本特点恰恰隐藏在语词屏幕之后。

我们只能赞同这些谨慎的做法。我们始终应该承认，它们只能导致对某种文字即表音文字的怀疑，这种文字符合由经验确定的实用的日常口语的划分。它间接提到的机器翻译方法同样符合这种自发的应用。超出了这种文字模式和文字概念，所有论证似乎需要重新考虑，因为它仅仅限于索绪尔所确定的范围，对这一范围我们将进行考察。

事实上，索绪尔认为只有两种文字系统，这两种系统被确定为口语再现系统，它要么以综合的完整的形式表示语词 ，要么以表音方式 表示构成语词的声音要素：

只有两种文字系统：1．表意文字系统。在这种文字系统中，语词用单一的外在于它的声音要素的符号来表示。这种符号与整个语词相关，并间接地与语词所表达的观念相关。汉字是这种系统的典型例子。2．通常所说的"表音"文字系统。这种系统试图再现语词的一系列声音。表音文字有时用音节，有时用字母，也就是说，它以不可还原的言语要素为基础。而且，表意文字可以自由组合：有些表意文字在丧失原有价值后最终只用来表示孤零零的声音。（第47页）

在索绪尔眼里，这种限制归根到底由符号的任意性概念来保证。由于文字被确定为"符号系统"，就不存在"表意"文字（在索绪尔的意义上），也不存在"图画式"文字：只要书写符号与未被指称 而是被描述、描画的事物保持自然的表形关系和相似关系，就不存在文字 。因此，在索绪尔看来，象形文字或自然文字的概念是矛盾的。如果我们

考虑一下象形字、表意字等概念的广为人知的弱点，考虑一下所谓的象形字、表意字与表音字之间的界限的不确定性，我们不仅可以注意到索绪尔的界定不够慎重，而且会意识到普通语言学有必要抛弃从形而上学中继承的一整套概念（常常借助心理学），而这些概念以任意性概念为中心。所有这些完全超越了自然／文化的对立，而涉及physis（自然）和nomos（法则或秩序 ）之间，physis（自然 ）和technè（技艺 ）之间的偶然对立，它的最终作用也许是派生 历史性；矛盾的是，它只有以任意的形式并且在自然主义的基础上才会承认历史、生产、制度等等的权利。让我们暂且撇开这个问题：也许这种事实上支配形而上学机制的举动也已载入历史概念，甚至载入了时间概念。

此外，索绪尔作了另一个严格的限定：

我们的研究仅限于表音系统，特别是今天使用的、源于希腊字母的表音系统。（第48页）

由于这两种限定最终满足了最正当的要求，它们使人更加信服：语言学的科学性事实上取决于语言学领域的许多严格限制，取决于它是由内在 必然性支配的系统，取决于它以某种方式封闭着的结构。表现主义的（représentativiste）文字概念将问题简单化。如果文字不过是言语的"形象表达"（第44页），人们就有权将它从系统的内在性中排除出去（因为我们必须相信语言有内在方面 ），正如我们可以将印象从现实性的系统中完好无损地排除一样。索绪尔在将"文字对语言的再现"作为他的主题时主张，"文字本质上外在于语言的内在系统"（第44页）。外在／内在，印象／现实，再现／在场，这都是人们在勾画一门科学的范围时依靠的陈旧框架。这是一门什么样的科学呢？这是一门不再符合传统认识概念的科学，因为它的领域的创造性——由它开创的创造性——在于，"印象"的开端是"现实性"的条件：这是一种不再着眼于"印象"与"现实"、"外在"与"内在"、"现象"与"本质"这种简单区别和不可调和的外在性的关系，它包含与这种外在性必然相连贯的整个对立系统。柏拉图对文字、言语与存在（或理念）的关系也发表过基本相同的看法，他至少提出了关于印象、描画和模仿的理论，这种

理论比索绪尔的语言学的诞生所依据的理论更为精致、更为关键、更令人不安。

对表音文字的专门考察能适应"内部系统"的要求，这决不是偶然的。表音文字发挥作用的基本原则恰恰是尊重和保护语言的"内部系统"的完整性，即使它事实上无法做到这一点。索绪尔的限定不能随意适应"内部系统 "的科学要求 。表音文字的可能性本身以及 "记号 "与内在逻辑的外在关系 ，将这种要求本身变成了一般的认识论要求 。

但是不要把事情简单化：在这一点上索绪尔也表示不安。否则，他为何如此重视这种表面现象、这种散漫的形象化、这种外壳、这种双关性呢？他为何断定"不能撇开"涉及语言的内在性的抽象观念本身呢？

尽管文字本质上外在于内部系统，但是不能撇开人们不断对语言进行形象化描述的方式；我们必须了解它的功用、缺点和危险。（第44页）

因此，文字具有我们归之于器具、归之于不完善的工具、归之于危险乃至邪恶的技巧的那种外在性。我们更加明白，为何索绪尔几乎在《普通语言学教程》的开头就花了如此晦涩的一章去讨论这种外在的形象描述，而不是将它作为附录或旁注。这并非描述而是保护乃至恢复语言的内部系统在概念上的纯洁性，以防止它受到最严重、最不顾信义、最持久的污染，这种污染不断威胁着语言的内部系统，甚至败坏这一系统，它发生在这样一种东西的进程中：索绪尔竭力把它视为外在历史，视为在有"记号"之时就从外部 影响语言的一系列突发事件（第45页），仿佛文字随"记号"的开始而开始，随记号的终结而终结。《斐德罗篇》（275a）已经提到，文字的弊端是外来的（ἔξωθεν）。而从日内瓦来的那位语言学家却以道学家或传道士的口吻宣布文字的污染，宣布这一事实或它造成的威胁。这种口吻值得注意：在现代逻各斯科学走向自律并获得其科学性时，仿佛仍有必要谴责异端邪说。这种口吻很早就出现了，那时，认识 和逻各斯 已经面临共同的可能性，《斐德罗篇》曾宣布文字是诡诈技巧的入侵，是完全原始的破墙入盗（effraction），是典型的暴力：是外在性 从内

在性 中喷发出来，是对灵魂深处的破坏，是灵魂在真正的逻各斯之内的活生生的自我呈现，是言语的自助。在如此激愤的情况下，索绪尔那带有强烈感情色彩的论证所针对的就不仅仅是一种理论错误，不仅仅是一种道德过失：是一种污行并且首先是一种原罪。马勒伯朗士（Malebranche）和康德等人常将原罪定义为灵魂与肉体的关系因情感而发生错位。索绪尔也指责言语与文字的自然关系的错位。这并非简单的类比：文字、字母、可感知的铭文始终被西方传统视为外在于精神、呼吸、言语和逻各斯的形体与物质材料。灵魂与肉体问题无疑源于文字问题，反过来，文字问题又似乎从灵魂与肉体问题中借用其比喻。

文字，可感知的物质和人为的外在性：一种"外衣"。我们有时争辩说，语言是思想的外衣。胡塞尔、索绪尔和拉韦尔（Lavelle）都忘不了这一点。但是，人们曾经怀疑过文字是言语的外衣吗？对索绪尔来说，这是堕落和迷茫的外衣，是腐化和伪装的礼服，是必须驱除其魔力，即用经文祛邪的节日面具："文字掩盖了语言的外观，它不是一种外衣，而是一种伪装。"（第51页）这真是一幅奇怪的"画面"。有人怀疑，如果文字是一种"图画"和外在的"摹写"，这种"描绘"就不是单纯的描述。外与内的关系通常不过是一种简单的外在关系。"外"的意义始终处于"内"中，禁锢在"外"之外。反之亦然。

因此，语言科学必须恢复言语与文字即内与外之间的自然关系——简单的和原始的关系。它必须恢复它的全部青春以及起源的纯洁性，这种起源没有历史，也没有一种本可能歪曲内外关系的衰落过程。所以，语言符号和书写符号之间的关系有一种自然 关系，研究符号任意性的理论家也要求我们注意这一点。按照以前提到的历史-形而上学前提，首先，意义与感官之间有一种自然 纽带，并且正是这种纽带将意义传递给声音："这种自然纽带"，索绪尔说，是"惟一真正的自然纽带，声音的纽带"。（第46页）所指（概念或意义）与语音能指的这种自然纽带决定了文字（可见的图画）对言语的自然从属关系。这种自然关系本来会被文字的原罪所颠倒："文字图画通过牺牲声音而最终将自身强加给它们……自然关系被颠倒过来。"（第47页）马勒伯朗士将原罪解释为疏忽、贪图方便和懒惰，解释为成了亚当的"消遣"的那种

虚无 。但这种“消遣”只有在纯洁的圣言之前才是有罪的：既然什么也没有 发生，圣言就没有发挥威力和作用。在此，人们也屈从于方便，奇怪的是，这一点通常近乎专门的骗术，而不是受到阻碍或发生偏向的自然冲动：

首先，我们觉得，语词的文字图画是持久、稳固的东西，它比声音更适合于构成语言在时间中的统一性。这种纽带徒然成了表面的 东西，并且制造了纯粹虚假 的统一性；它远比自然 纽带，比这个惟一真正的纽带即声音纽带更容易 把握。（第46页，着重号系引者所加）

“我们觉得，语词的文字图画是持久、稳固的东西，它比声音更适合于构成语言在时间中的统一性，”这难道不也是一种自然现象吗？事实上，一种“表面的”、“虚假的”和“浅薄的”恶劣品质通过蒙骗抹煞了善良的品质，这种品质将意义与声音，与“思想-声音”联系起来。它忠实于始终将文字与政治制度的致命暴力联系起来的传统。在卢梭看来，这种传统显然涉及与自然的决裂，涉及一种僭越，这种僭越伴随理论对语言的自然本质的漠视，无论如何，伴随理论对声音的“特定符号”与“人的第一语言”即“自然的呼唤”之间的自然纽带的漠视（《二论》〈Second Discours〉[(3)]）。索绪尔说，“文字与文字所再现 的言语如此紧密地结合在一起，以致文字最终篡夺 了主导地位。”（第45页，着重号系引者所加）卢梭说，“文字不过是言语的再现；奇怪的是，人们热衷于确定印象 而不是确定对象 。”索绪尔说，“当我们说必须把某个词发成某个音时，我们将图画 当成了原型……。为说明这一奇怪 现象，我们要补充的是，此处指的是例外的发音。”（第52页）[(4)]难以容忍而又引人入胜的是图画与事物，字符与语音千缠百结，以至于通过反映、转换和倒置的效果，言语似乎成了“最终篡夺主导地位”的文字的反射镜。指代与被指代的东西混合在一起，以致人们说话时就像在写字，人们思维时，被指代者仿佛不过是指代者的影子或反映。这是反映与被反映者之间的危险混杂和有害协作，而被反映者则受到自恋般的引诱。在这种指代游戏中，源头难以觉察。许多东西就像水与倒影，彼此无限反射，但有多个起源。不再存在单纯的起源，因为被反映的东西本质上 被一分为二，并且不仅仅是它的影像的自我补充。反映、影像、摹写将其复制的东西一分为二。思辨的起源

变成了差别。能反观自身的东西并不是一；起源与其再现、事物与其影像的相加律是，一加一至少等于三。把影像置于现实控制之下的历史僭越和奇怪理论被视为对单一起源的遗忘 。卢梭曾持这种观点，索绪尔也承认这一点。这种置换几乎成了文字游戏："人们最终忘记了，在他们学会写字之前先要学会说话，自然关系被颠倒了。"（第47页）这是遗忘的暴力。文字，替代好的记忆力、替代自然记忆力的助记手段，意味着遗忘。当柏拉图在《斐德罗篇》中将文字与言语的关系比喻为*l'hypomnesis* 与*la mnémè* ，即助记手段与记忆的关系时，他恰恰想说明这一点。之所以说文字意味着遗忘，是因为文字是一种中介，是逻各斯离开了自身。没有文字，逻各斯自然停留于自身之内。在逻各斯中，文字掩盖着意义向心灵的呈现，这种呈现具有自然性、原始性和直接性。作为无意识的心灵会突然面对文字的暴力。因此，解构这一传统并不在于颠倒它，也不在于宣告文字无罪，而在于表明文字的暴力为什么没有降临 到无辜语言的头上。之所以存在文字的原始暴力，是因为语言首先就是文字，并且这一点日益明显。"僭越"早已开始。正当性的意义出现在神话般的轮回效果中。

"科学与艺术"决心生活在这种暴力之中，它们的"进步"以遗忘为代价，并且"伤风败俗"。索绪尔又一次将卢梭当作字谜："文学语言增加了文字不应有的重要性。文字事实上窃取了它无权享有的那种重要地位。"（第47页）当语言学家们面对这个问题上的理论错误而不知所措时，当他们受骗上当时，他们确有过错 。他们的过失首先表现在道德方面：他们屈从于想象，屈从于感觉，屈从于情感，他们陷入了文字的"圈套"（第46页），被"文字的声威"所迷惑（同上），被这种习惯的声威，被这种第二自然的声威所迷惑。"语言具有独立于文字并且非常稳定的口语传统，但书写方式的声威妨碍我们看清这一点。"因此，我们并非对可见物茫然不见，而是被可见物弄得眼花缭乱，被文字冲昏了头脑。"第一批语言学家就像他们之前的人文主义者一样将语言与文字混为一谈。波柏（Bopp）本人……他的直接后继者陷入了同样的圈套。"卢梭对语法学家进行同样的谴责："对语法学家们来说，说的艺术几乎成了写的艺术。"[(5)] 这一"陷阱"通常是隐藏在自然之中的诡计。这一点可以说明《普通语言学教程》为何首先 要考察文字这种奇

特的外部系统。这是必要的前提。为了恢复本来面貌，我们首先 必须揭穿这一圈套。随后卢梭说了这样一段话：

必须立即以自然的东西代替人为的东西；但是，如果我们不研究语音就不可能做到这一点；语音如果脱离了书写符号就只能表示模糊的观念。尽管文字会骗人，我们仍然要以它为后盾。对发音的生理知识一无所知的第一批语言学家总是陷入这种圈套：放弃文字对他们来说意味着放弃立足点，对我们来说这却是走向真理的第一步。（第55页，"论音位学"这一章的开篇）

如上所述，在索绪尔看来，屈从于"文字的声威"意味着屈从激情 。索绪尔作为古老传统的道学家和心理学家在此分析和批评的正是激情——我们斟酌使用这个词。众所周知，激情具有专横性和征服性："语文学批评尚未触及这一点。它对书面语言亦步亦趋而忘记了活生生的言语"（第14页）。索绪尔在别处说，这便是"文字的暴虐"（第53页）。这种暴虐归根到底是心灵对肉体的宰制。激情是心灵的被动性和疾病，道德败坏是病态 。文字对言语的反作用具有"不良倾向"，索绪尔说，"这的确是病态的确证"（第53页）。自然关系的颠倒本会产生对文字-图画的反常崇拜：这是偶像崇拜的原罪，索绪尔在《字谜游戏》[(6)] 一文中指出，是"文字迷信"，但在那篇文章中他难以证明"音素先于文字"。堕落的诡计产生怪物。就像人们试图加以固定并脱离了自然语言的生动历史的所有人工语言一样，文字也具有这种怪诞性。这是自然的偏离。莱布尼兹式的文字和世界语在此处处于同样的境地。索绪尔对这类可能性的愤慨促使他作出了庸俗的类比："一个人发明一套一成不变的语言以让子孙后代全盘接受，就像一只鸡在孵化鸭蛋"（第111页）。索绪尔希望不仅要拯救语言的自然生命 ，而且要拯救文字的自然习惯。我们必须保护自然的生命。因此，必须防止将科学性要求和对精确性的爱好引入普通的表音文字。在此，理性会导致死亡，毁灭和怪诞。因此，我们必须防止普通的拼音法受到语言学家的符号的侵袭，并且必须避免大量增加区分符号 （les signes diacritiques）：

我们有根据用押韵的字母代替常用的拼字法吗？在此，我们只能提出这个有趣的问题；照我们的看法，押韵的文字只能由语言学家使用。首先，如何使英文、德文、法文采用统一的系统呢？其次，适用于所有语言的字母表冒着充斥区分符号的危险；且不说一页类似文本表现出的那让人懊恼的方面，显然，为了追求明确性，这种文字还使它表达的意思含糊不清并且令读者摸不着头脑。大量的优点无法弥补这一弊端。在科学之外，音位学的精确性并不让人满意。（第57页）

但愿人们不要误解我们的意图。我们以为，索绪尔的理由很充分。以索绪尔讲话的水平，我们不必怀疑他以这种口吻发表的 看法的真理性。只要尚未提出明确的问题，尚未检讨 言语与文字的关系，那么，基于也许由被告和检察官所共享的一般前提，他所宣称的古典语言学家的或日常经验的盲目偏见，的确是一种盲目偏见。

我们试图指出在此不证自明并且保持证据的有效性和特点的东西的界限和前提。这些界限早已存在：为什么一项普通 语言学计划在涉及一般语言的普通内在系统 时划出了界限，而把特殊文字系统（不管这一系统多么重要，哪怕它事实上 具有普遍性）作为一般外在性 排除在外呢？[7] 这是一种特殊系统，它将外在于言语系统视为自己的原则，或至少视为自己的明确 目标。这是原则的宣言，虔诚的愿望和言语的历史暴力，这种言语梦想进行充分的自我呈现，它感受到自身是自身的延续：它是自称的语言，是宣称充满生机的言语的自动创造，苏格拉底说这种言语能帮助自身；这是确信自身是自身的始祖，从而凌驾于书面语言之上的逻各斯；这是不能回答他人提问的婴儿和残废者，由于“始终需要父亲的帮助”（τοῦ πατρὸζ ἀεῖ δεῖται βοηθοῦ——《斐德罗篇》275d），它必定产生于间隙期，产生于第一次流放，这使它注定要漂泊不定，注定要盲目活动，注定要举哀戴孝。这是自封的语言，实则是一种言语，它不切实际地相信自己充满活力，它举止粗暴，以为只有驱逐异己，特别是它 的异己，并借文字之名把异己抛到外面 和脚下，它“才能保护自己”（

δμνχγ ὲ ς μὲν άμμ͂ναι έαμτῶ ）。但是，不管它多么重要，哪怕它事实上具有普遍性或被要求具有普遍性，作为表音文字的这种特殊模式并不存在： 任何实际运用都不可能绝对忠实于它的原则。以后我们将会表明，甚至在谈到一种彻头彻尾的和具有先天必然性的不忠行为时，我们已经能用数学符号或标点法，用一般间隔 表示大量的现象，但我们难以把这种数学符号、标点法和间隔看成文字的简单附属物。活生生的言语能适应它自身的文字中的间隔，这已经以原初的方式将它与它自身的死亡联系起来。

最后，索绪尔谈到的“僭越”，即文字在代替自身的根源，代替不仅会产生其根源而且要从它自身产生这一根源的东西时使用的暴力（对权力的颠覆），不可能是偶然的失常。这种僭越必然使我们回到本质的深刻可能性。这一点无疑铭刻在言语本身中。他本该对它进行质疑，也许还要以此为出发点。

索绪尔将言语系统与表音文字（甚至与拼音文字）系统相对照，就像把它与文字的目标相对照一样。这种目的论导致将非表音方式在文字中的泛滥解释成暂时的危机和中途的变故。我们有理由把它视为西方人种中心主义，视为前数学的蒙昧主义，视为预成论的直觉主义。即使这种目的论符合某种绝对的必然性，我们仍然应该对它提出这样的疑问。“僭越”的丑闻促使我们从根本上明确地提出这种疑问。这种圈套、这种僭越如何可能呢？索绪尔决不能回答这个超出情感心理学或想象心理学，超出一种被归结为最常用图解的心理学的问题。我们在此比其他地方更加明了，所有语言学——符号学内部的一个特定领域为什么会服从心理学的权威和监督：“确定符号学的确切地位是心理学家的任务。”（第33页）对语音 与意义之间的本质的“自然”联系的肯定给能指秩序（它又成为所有其他能指的主要所指）赋予的特权，明显地（并且与索绪尔论述的其他层次相矛盾）隶属于一种意识的心理学、隶属于直觉意识的心理学。在此，索绪尔并不质疑非直觉的本质的可能性。像胡塞尔一样，索绪尔从目的论上将这种非直觉活动视为危机 。关于书写符号的空洞 的符号论（比如在数学技巧中）对胡塞尔的直觉主义来说，意味着使我们远离意义的明确 证据，也就是说，

远离所指在其真理中的充分呈现并因此开辟了危机的可能性。这的确是逻各斯的危机。尽管如此，这种可能性在胡塞尔看来仍然与真理的运动本身，与理想的客观性的产生联系在一起：事实上它根本离不开文字。[(8)]胡塞尔从原文的各个方面使我们认识到，这场危机的否定性并不是单纯的偶然性。但是，我们恰恰应当通过将危机概念本身与对否定性进行目的论的和辩证的规定联系起来，对这一概念提出质疑。

另一方面，为了说明"僭越"和"激情"的起源，以及对书面的东西的持久稳定性的传统的浅薄论证；为了不致陷入单纯的错误，我们需要使用恰恰不再属于心理学范围的描述方法。心理学决不可能在其范围内碰到那个使签字人缺席的东西，更不用说碰到使所指物缺席的东西了。文字是这两种缺席的名称。此外，以文字的延续 能力、以文字实体的生硬性 （dureté）来说明这种僭越，与证明语言的口语传统"独立于文字以及别的稳定性"（第46页）不相互矛盾吗？如果这两种"稳定性"本质相同，如果言语的稳定性具有优越性和独立性，那么，文字的起源、它的"声威"及其所谓的有害性就依然是一个难解之谜。索绪尔似乎想证明文字对言语的败坏，表明后者对前者的危害，强调言语的不可改变的自然独立性。"语言独立于文字"（第45页），这是自然的真理。然而，自然受到改变其内在本性的动乱的（外来）影响，这种动乱使它变质并迫使它与自身分离。自然使自身变质，与自身 相分离，把它的外在性自然地纳入内在性。这是一场灾难 ，是颠覆自然的自然事件或怪异现象 ，是自然之中发生的自然偏离。我们将会看到，这场灾难在卢梭的论述中所起的作用在这里被归结为怪异现象。我们不妨引用《教程》第6章的全部结论，我们必须把它与卢梭论发音 的论文原文进行比较：

但文字的暴虐仍在继续：由于不断把自己强加给大众，它影响着语言并且改变着语言。这一点只发生在文学性很强的成语中，在那里，文字记载起着重要作用。视觉形象导致错误的发音；这种错误实际上是病态的表现。在法语中常常可以看到这一点。Lefèvre（来自拉丁文的faber）这个姓有两种写法，一种是常用的简单写法，即Lefèvre，另一种是古奥的词源学的写法即Lefebvre。由于在古文中v和u混用，

Lefèbvre被读成Lefébure，它发音时使用的字母b在单词中并不存在，而u音则显得很模糊。现在的发音实际上沿用这种形式。（第53—54页）

弊端何在？人们也许会提出这个问题。人们给"活生生的言语"赋予了什么意义使得文字的"入侵"难以容忍，甚至从一开始就认定文字的不断影响是一种曲解和入侵呢？人们违反了什么禁令呢？亵渎何在呢？为什么要防止母语受到文字的影响呢？为什么认定那种影响是一种暴力？为什么这种改造只会成为曲解呢？为什么母语不应有历史呢？或者说，它为什么应该完全自然地、内向地、在自家范围内形成自己的历史而决不受外来的影响呢？为什么因犯了奇怪的罪行而惩罚文字，以致打算以科学的处理方式为它保留隔离它的"专门囚室"呢？索绪尔的确想把有关文字造成的种种曲解的问题送入深层语言学（intralinguistique）的精神病院中去并将这些问题集中起来。为使我们相信他很不情愿接受我们刚才提出的那些天真的问题——因为Lefébure这个姓氏毕竟不坏 并且我们喜欢这类游戏——我们不妨读一读下面这段话。它向我们表明这并非"自然游戏"，并且它的语气显得很悲观："这类曲解也许会频频出现，人们说出的无用单词也许越来越多。"在卢梭那里并且在同一段话中，首都受到了指责："在巴黎，Sept femmes（七个女人）中的't'要重读。"这是奇特的例子。历史距离——由于我们为了防止语言受文字的损害而必须中断历史——只会扩大：

达梅斯特泰[(9)] 预见到总有一天vingt的最后两个字母也会发音—— 这是缀字法中的畸形部分。语言的确会发生这类发音上的走样 ，但这不是由它的自然游戏造成的 ，它是由外来 因素引起的。语言学家们应把它们投入专门的单间 以便进行观察：这是畸形学（tératologiques）的案例。（第54页，着重号系引者所加）

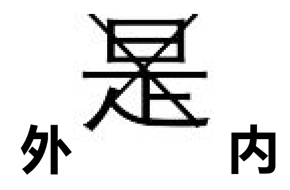
我们发现，在此有助于思考言语与文字的相互关系的那些概念如稳固性、持久性和延续性概念，过于松散和空洞，不利于进行各种非批判性的使用。对这些概念需要进行更仔细更精微的分析。这同样可以说明为何在"大部分人看来，视觉印象比听觉印象更清晰更持久"（第49

页）。对"僭越"的这种说明不仅在形式上是经验的，在内容上是不可靠的，而且涉及一种形而上学，涉及一种关于感知能力的旧生理学，而这种生理学既不断被科学所否证，也不断被语言经验以及作为语言的形体本身所否证。它轻率地从可见物中获取有形的、简单的和本质的文字因素。尤为重要的是，在将可以听到的声音看作自然 媒介，而语言必须借助这种媒介对其人工符号自然 地进行分解与组合，从而运用其任意性时。这种说明一面肯定了言语与文字的某种自然关系的所有可能性，一面又排除了这种可能性。它将它不断使用的自然概念和人工产品概念混为一谈，而没有故意摒弃这些概念。人们无疑应该从这一工作入手。最后，并且最重要的是，它与一个基本论断相矛盾，按照这种论断，"语言的要素与语言符号的表音特点无关"（第21页）。这一论断很快会被我们所接受，它显示了索绪尔的主张的另一面，正是这一方面揭示了"文字的错觉"。

这些限制和前提意味着什么呢？首先，它意味着，只要语言学按照特定 的模式确定它的外在性与内在性，只要它不按各自的普遍性程度严格区分本质与事实，这门语言学就不是普通 语言学。普通文字系统并不外在于普通语言系统，除非我们承认外在与内在的划分转向内在的内在或外在的外在，以致语言的内在性本质上受到了明显外在于其系统的各种力量的干扰。基于同样的原因，一般文字并非一般语言的"图画"或"形象描述"，除非人们重新考虑在与之无关的系统中图画的性质、逻辑和功能。文字并非符号的符号，除非说它是所有符号的符号（从更深刻的意义上讲，这恰恰是正确的）。如果所有符号都表示一种符号，如果"符号的符号"表示文字，就不可避免要得出我们以后将要考察的某些结论。索绪尔看到但未领会、知道而未能 深解的东西伴随整个形而上学传统。这就意味着，人们曾经必然而短暂地将某种文字模式视为描述言语系统的工具与手段（除不精确的原则、不充分的事实和持续的僭越之外）。这种独一无二的做法如此深刻，以致我们可以通过语言 思考符号、技术、指代、语言这类概念。与表音-拼音文字相联系的语言系统是产生逻各斯中心主义的形而上学的系统，而这种形而上学将存在的意义确定为在场。这种逻各斯中心主义，这个充分言说的时代 ，始终给对文字的起源与地位的所有自由思考，给整个文字学加上括号，对它们存而不论 ，并因为一些根本原因对它们进

行抑制，但文字学并非本身有赖于神话学和自然文字的隐喻的技术 和技术 史 。正是逻各斯中心主义在通过糟糕的抽象去限制一般语言的内在系统时，妨碍索绪尔和他的大多数后继者[(10)] 充分而明确地确定人们所说的“语言学的完整的具体对象”。（第23页）

相反，如上所述，当索绪尔不再明确地考察文字时，当他以为这一问题已被完全悬置起来时，他也开辟了普通文字学领域。这样，文字不仅不再从普通语言学中被排除出去，而且支配它并把它纳入自身之内。于是，人们意识到，那个被逐出界外的东西，语言学那个四处飘零的流浪者，不断涉足语言的领域，把它作为自己最重要、最贴近的可能性。于是，那个没有道出的东西被铭记在索绪尔的话语中，它不过是作为语言起源的文字本身。于是，对第6章所指责的僭越和圈套，我们开始作出深刻而间接的说明，这种说明会推翻那个被过早回答的问题的形式。

外**内**

符号的“任意性”（这种叫法很不恰当，这不仅是因为索绪尔本人认识到的那些原因[(11)] ）阻止对语言学符号与书写符号进行截然区分。毫无疑问，在言语与一般意义、表音能指的顺序与所指的内容（“自然纽带、惟一真实的纽带、声音纽带”）之间的 所谓自然关系中，这个问题只涉及能指与特定所指的必然关系。只有这种必然关系才受任意性的支配。在表音能指与其一般 所指的“自然”关系中，每种特定能指与每种特定所指的关系是“任意的”。

自人们将所有特定的言语符号，尤其是书写符号看成无目的的约定以来，就必须排除能指或能指顺序之间的所有自然从属关系，排除它们之间的所有自然等级关系。如果“文字”表示铭文，尤其是表示一种符号的持久约定（这是文字概念的惟一不可削减的核心），一般文字就涵盖整个语言符号的领域。在这一领域中，可能会出现某种约定俗成的、狭义和派生意义上的“书写”能指，这种能指受它与其他约定俗成

的能指（因而与“书写”能指，即便它们是“表音”能指）的某种关系所支配。约定俗成这一观念——因而符号的任意性观念——在可能产生文字之前，在文字领域之外，是不可思议的。简言之，在这一领域本身之外，在作为铭文空间、作为传播的开端、作为符号的空间分布 的开端，作为其差别的规律性活动 的开端（即使它们是“表音”符号）的世界之外，约定俗成观念是不可思议的。

我们暂且利用自然与约定的对立，physis（自然）与nomos（法则或秩序）（不要忘记，这也意味着事实上受规律 支配的分配与划分）的对立。对文字的思考会动摇这种对立，尽管它到处发挥不言而喻的作用，在语言学话语中尤其如此。于是，我们断定，只有所谓的自然 符号，只有被黑格尔和索绪尔称为“记号”的那些符号才会脱离作为文字学的符号学。但它们更有理由落入语言学领域之外的一般符号学的领域内。因此，符号的任意性观点间接地不可避免地否定索绪尔在将文字逐入语言的外部黑暗时所持的明确主张。这一论点充分说明了音素与字符之间的传统关系（在表音文字中，它也说明了音素、能指-所指与字符、纯粹能指的关系），但是它也同样禁止将字符视为音素的“图画”。它渐渐成了一种“图画”、“描述”或“形象表达”，成了语言实在的外在反映，这一点对人们将文字作为“外在系统”排除在外是必不可少的。

事实上存在着由字母组成的表意文字的前后演变关系（filiation），但至少在这里它显得无关紧要。文字史学家们对这个重大问题争论颇多。要紧的是，在拼音文字——以及一般表音文字——的同时性结构和系统原则中，并不包含“自然”描述关系，不包含相似关系或分享关系，不包含黑格尔-索绪尔意义上的“记号”关系，也不包含皮尔士意义上的“肖像学”关系。

因此，我们应该以符号的任意性的名义不接受索绪尔将文字定义为言语的“图画”——因而定义为自然的记号。音素是非形象 的东西本身，任何可见物都不可能与它相似 。此外，我们只需考虑索绪尔如何看待记号与符号的区别（第101页），就足以向索绪尔提出质疑：他怎能认为文字是言语的“图画”或“形象表达”，而又在别处将言语与文字定

义为“两种不同的符号系统”（第45页）呢？因为符号的特征就在于它不是图画。通过弗洛伊德在《释梦》（*Traumdeutung*）中揭示的那种明显步骤，索绪尔收集了许多相互矛盾的论据，以做出令人满意的决定：将文字排除在外。事实上，甚至在所谓的表音文字中，“书写”能指可以通过一种多维网络来指称音素。像所有能指一样，这种多维网络在向所有可能的赋义活动（investissements de sens）开放的“完整”系统中，把它与其他书写能指或口头能指联系起来。我们恰恰必须从这个完整系统的可能性入手。

索绪尔决不会由此认为，文字事实上是言语的“图画”，是言语的“形象表达”和“再现”，是一种记号。如果人们认为，他仍然不需要这些不恰当的概念来确定文字的外在性，他们就应当得出这样的结论：其论文的全部基础、第6章 （“文字对言语的再现”）的意图丝毫没有科学性。我们这样说首先并非针对索绪尔的意图或动机，而是针对他所继承的整个非批评的传统。当欲望的这种一贯性，以近乎梦幻的方式通过矛盾的逻辑而形成自身时——它能解释梦而不是靠梦来解释——这种立论的奇特功能属于话语的哪个领域呢？在整个科学史上这种功能如何与全部理论话语衔接呢？而且，它如何在科学概念本身中发挥作用呢？只有当人们阐明这个问题（如果人们总有一天可以阐明这个问题的话）时，只有当人们在所有心理学之外（就像在所有人文科学之外）、在所有形而上学（它目前可能是“马克思主义的”或“结构主义的”）之外、确定了这种功能所需要的概念时，只有当人们能够尊重所有层次的普遍性和衔接方式时——只有在这时，人们才能提出一种文本（理论文本或其他文本）对整体的附属关系问题：在这里，我们显然只能把索绪尔的原文暂且看成特定形势下的明显线索，而不打算沿用上述功能所需要的那些概念。我们的根据是：这一线索以及其他线索（包括对文字概念的一般考察）已经给我们提供了对最大整体 ，即对认识 概念和逻各斯中心主义的形而上学，进行解构的可靠手段，正是在这种整体中产生了西方的所有分析方法、说明方法、阅读方法或解释方法，而未曾提出彻底的文字问题。

现在，我们必须意识到，由于文字并非言语的“图画”或“记号”，它既外在于言语又内在于言语，而这种言语本质上已经成了文字。甚至在

与雕刻、版画、绘画或文字联系起来之前，在与能指（这种能指通常又指称由书写符号表示的能指）联系起来之前，书写符号概念就已经包含人为痕迹 的要求，这种要求构成了所有意指系统的共同可能性。今后，我们将逐渐把这两个概念与我们必然要从中借用这两个概念的古典话语相分离。这种努力将充满艰辛，我们预感到其效果决不单纯和绝对。

人为的痕迹是"无目的的"，但它并非变幻莫测。就像索绪尔使用的"任意"一词一样，它"不应意味着能指取决于谈话主体的自由选择"（第101页）。简言之，它与现实中的所指没有"自然依附关系"。在我们看来，这种"自然依附关系"的破裂对自然性概念而不是对依附概念提出了质疑。因此，我们不应在传统对立系统中对"约定俗成"一词作出仓促的解释。

不想保留指称结构内的差别，我们就不能设想人为的痕迹，正是在指称结构中，差别才如此 显示出来，并使各项之间的自由变动成为可能。另一个 此时此地的缺席，另一个先验的现在的缺席，另一个 如此显现的世界起源的缺席，由于在痕迹的呈现中表现为不可还原的缺席，因而不会成为代替科学的文字概念的形而上学公式。自从人们认为这种公式可能缺乏自然与约定、记号与符号等派生的对立以来，它除了对形而上学本身表示异议之外，还描述了由"符号的任意性"表示的结构。这些对立只有在痕迹的可能性之后才有意义。符号的"无目的性"需要一种综合，通过这种综合，完全不同的东西显现在它的异在中——没有任何单纯性、同一性、相似性或连续性。它如此显示出来：从那里可以发现，被形而上学确定为"无生命的东西"经过各个层次的动物有机体，再过渡到"意识"这一整个历史过程 。标志着与它物的关系的痕迹，展示了它在整个在者领域的可能性，形而上学则从痕迹的隐秘运动出发把这一领域确定为此在（étantprésent）。我们必须先于在者去设想痕迹。但痕迹的运动必然是隐秘的，它将自身变成自我遮蔽。当它物如此显示自身时，它却在自我的隐蔽中呈现出来。这种表述并不像人们轻信的那样是一种神学表述。"神学的"表述是痕迹的整个运动的确定因素。在者的领域在被确定为在场的领域之前是按痕迹的各种可能性——遗传的可能性和结构的可能性——构造出来的。

它物的如此呈现，即它物的“如此”隐蔽，早已开始，任何在者的结构都不能脱离它。

因此，当“符号”跨越“记号”的阶段时，“无目的性”从一种结构过渡到另一种结构。在某种意义上并依据“如此”的确定结构，我们有根据说，在索绪尔所说的“记号”中仍然不存在“无目的性”，并且符号学——他说至少暂时——对它不感兴趣。无目的的痕迹的一般结构在相同的可能性中连结起来。我们只有通过抽象，通过与它物的关系结构，通过时间化的运动以及作为文字的语言才能将它们分开。在未指涉“自然”时，痕迹的无目的性就已形成 。事实上并不存在无目的的痕迹：痕迹是它自身无目的的无限生成过程。我们必须用索绪尔的语言说出他未说出的东西：既没有记号，也没有符号，而只有记号生成符号的过程。

因此，不用说，我们谈到的痕迹既非自然 的东西（它不是标记、自然符号或胡塞尔意义上的标志）也非文化 的东西，既非物理的东西也非心理的东西，既非生物学的东西，也非具有灵性的东西。它是无目的的符号生成过程得以可能的起点，也是与之伴随的physis（自然）与其对方的所有外在对立得以可能的起点。

皮尔士在他的符号学（sémiotique）计划中似乎比索绪尔更加关注这种无目的的生成过程的不可还原性。人们必须用他的术语来谈论记号的无目的的生成过程，谈论在此起类似于符号作用的记号概念，而索绪尔恰恰将符号与记号相对照：

记号在增长。它们从其他符号发展而来，尤其是从肖像发展而来，或从兼有肖像性和记号性的混合符号发展而来。我们只用符号思维。这些精神符号具有综合性质，它们的记号部分被称为概念。人只有通过包括概念的思想才能创造新的记号。因此，新的记号只能从许多记号中产生。*Omne symbolum de symbolo* .[(12)] [(13)]

皮尔士满足了两个显然互不相容的要求。此处的错误在于为了一方而牺牲另一方。我们必须承认，记号性的东西（皮尔士意义上的“符号任意性”）扎根于非记号性的东西中，扎根于先前的相关意义秩序

中："记号在增长。它们从其他符号发展而来，尤其是从肖像发展而来，或从……混合符号发展而来。"但是，这种扎根活动不会损害记号领域的结构特殊性，不会损害一个领域的自律性、生产的自律性和游戏的自律性："因此，一种新的记号只能从许多记号中产生。*Omne symbolum de symbolo* 。"

但是在这两种情况下，遗传上的根据只涉及符号对符号的指称关系。非意指的土壤——被理解为无意义或对现存真理的直观——不会在符号游戏和生成期间为它提供基础。符号学不再取决于逻辑。按照皮尔士的看法，逻辑不过是一种符号学："一般意义上的逻辑，正如我已经指出的那样，只是符号学（σγιμειωτιχή）的别名，是几乎不可缺少的或形式化的符号理论。"传统意义上的逻辑，"本来意义上的"逻辑，受其真值支配的非形式化的逻辑，在这种符号学中只处于特定的非基础层次。正如在胡塞尔那里（这种类比虽然发人深省，但仅限于此，并且必须慎重使用），逻辑的最低层次，逻辑（或符号学）的可能性的基础；符合埃尔富特的托玛斯（Thomas d'Erfurt）的Grammatica speculativa（《纯粹语法》）计划，人们误以为该书是邓斯·司各脱（Duns Scot）的作品。像胡塞尔一样，皮尔士明确提到了这一点。这意味着在上述两种情况下提出正式的条件理论。一种话语要具有意义，具有"意谓"（vouloir-dire），就必须满足这些条件，即使它是错误的或矛盾的。关于"意谓"[(14)]的一般形态学独立于一切真值逻辑（logique de la vérité）。

符号学有三个分支。第一个分支被邓斯· 司各脱称为grammatica speculativa，我们可以称之为纯粹语法 。它的任务是确定必须适用于表象（representamen）的东西，所有科学思想都可以用它们来表示任何意义。第二个分支是本来意义上的逻辑。它是这样一门科学：它所涉及的内容几乎适用于所有科学思想用来涵盖某种对象 的representamina，也就是说使之成为真实的东西。换言之，本来意义上的逻辑是关于描述的真值条件的形式科学。我仿效康德在为新的思想寻找术语时保留旧的构词方法，将符号学的第三个分支称为纯粹修

辞 。它的任务是确定在所有科学才智中，一种符号在产生另一种符号时，特别是一种思想在产生另一种思想时所遵循的规律。[(15)]

皮尔士在我们所说的先验所指的解构方面走得太远，它会彻底结束符号对符号的指称关系。我们发现，逻各斯中心主义和在场形而上学是对这种所指的迫切的、强烈的、系统而不可抑制的渴求。皮尔士将指称的无穷性视为我们得以确认我们是否可以成功地处理符号系统的标准。推动意指活动就是使它不会中断 。物自身是一种符号 。对胡塞尔来说，这是一种无法接受的主张，因此，胡塞尔的现象学——在其"原则的原则"上——仍然是对在场形而上学的最彻底和最关键的恢复。胡塞尔的现象学与皮尔士的现象学有根本区别，因为它涉及符号概念，在场的表现形态概念、物自身（真理）的再现与最初显现之间的关系。在这一点上，皮尔士无疑更接近"现象学"一词的发明者：兰贝特（Lambert）事实上早就主张"将关于物的理论 还原为符号理论 "。按照皮尔士的"显象观察法"（phanéroscopie）或现象学，表现形式 本身并不揭示一种存在，而是创造一种符号。在《现象学原理》中我们可以看到："表现形式 概念就是符号概念。"[(16)]因此，并不存在对符号或指代者进行还原以便使所指物最终在其显现的光辉中闪闪发光的现象性。所谓的"物自身"始终是一种逃避直观证据的单纯性的表象 。表象 只有通过产生指代者 才能起作用，而这种指代者本身也是一种符号，如此类推，以至无穷。所指的自我同一性不断隐藏起来，并且不断推移。表象 的特点在于，它既是自身又是它物，它构成了指称结构并且自我分离。表象 的特点恰恰在于，它不是它自身 ，即绝对的自我贴近 （prope，proprius）。被指代者 始终是一种表象 。以下是对符号的定义：

它决定以它物指称某个对象的一切 ，而这个指代者在成为符号时又以同样的方式指称对象 （它自身的对象 ），如此类推 ，以至无穷 ……如果连续的指代者系列出现了中断，这个符号至少是不完善的。[(17)]

自从有了意义也就有了符号。我们只用符号思维 。如果人们像尼采那样承认其要求的绝对权利，那就等于摧毁了符号概念。人们可以将游戏 称为先验所指的缺席，这种先验所指作为游戏的无限性，即作为对

存在-神学和在场形而上学的动摇而存在。一些美国语言学家在拒绝将语言学和语义学结合起来（从索绪尔到耶尔姆斯莱夫，所有欧洲语言学家仍然这么做）时，在将意义 问题逐出其研究领域时，不断参照游戏模式。此时，这种动摇所造成的冲击，由于一开始就折磨形而上学而被那样称呼 是不足为奇的。在此，我们必须认识到，文字是语言游戏。（《斐德罗篇》〈277e〉恰恰指责将文字作为游戏——paidia [(18)] ——并且把这种幼稚性与言语的老成持重（spoudè）对立起来。）这种被视为先验所指的缺席的游戏 并非普通 的游戏，因为哲学传统为了遏制它始终对它进行限制。研究游戏的理论家们也对它进行思考（还有一些人同样如此，他们追随并超越布卢姆菲尔德（Bloomfield），将语义学与心理学或其他学科结合起来）。为了透彻地思考这种游戏，我们首先必须认真地详尽地 探讨先验的本体论问题，耐心而严格地审查存在的意义问题，在者的存在问题，世界的先验起源问题——世界的世界性问题，始终有效地追踪胡塞尔和海德格尔的问题的批判运动，保持它们的有效性和易解性（lisibilité）。即便把它涂改掉，我们所求助的游戏概念和文字概念在没有它的情况下仍然限于局部范围，限于经验主义、实证主义或形而上学领域。这种话语的拥护者将这一防御手段（parade）与前批判的传统和形而上学思辨相对立，但这种防御手段不过是其自身活动的虚浮再现。因此，我们首先 必须思考世界的游戏 ——在试图理解各种普通的游戏形式之前首先思考这种游戏。[(19)]

因此，从游戏一开始，我们就处于记号的无目的的生成过程中。与这种生成过程相对照，产生了历时性与同时性的对立。这种对立不能恰当地支配文字学。我们应该将痕迹的无目的的生成过程理解为一种活动，而不是理解为一种状态，理解为能动的运动，理解为动机的排除，而不是理解为既定的结构。有关"符号的任意性"的科学，有关痕迹的无目的性的科学，有关处于言语之前以及处于言语之中的文字的科学，文字学涵盖广阔的领域。在这一领域中，语言学粗略地划定了自身的范围，它具有被索绪尔规定其内在系统的各种限制，我们必须把它放在世界和历史的每种言语 / 文字系统中重新审查。

通过词句上的替换，我们可以用《普通语言学教程》中的文字学 代替符号学：

我们把它称为（文字学）……由于这门科学尚不存在，我们无法说出它是什么样子，但是它有权存在，它的地位早已确定。语言学只是这门一般科学的一部分，（文字学）所发现的规律将应用于语言学。（第33页）

这种替代的优点不仅在于给文字理论提供机会以对付逻各斯中心主义的压抑和对语言学的依附关系。它会使符号学计划本身摆脱那种虽有广阔的理论领域但仍然受语言学支配 的东西，语言学仿佛既是它的中心又是它的目标。尽管符号学事实上比语言学更具有普遍性和完整性，它仍然被确定为语言学的众多分支之一 。语言学符号仍是符号学的范例， 它作为示范符号和生产样品，即"模型"，支配着符号学。

索绪尔写道："因此，人们可以说，完全任意的符号比其他东西更能实现符号学追求的理想。惟其如此，语言这种所有表达系统中最复杂、最普遍的系统也是最具特色的系统，从这种意义上说，尽管语言不过是一种特殊的系统，语言学却可以成为所有符号学分支的一般模型。"（第101页，着重号系引者所加）[(20)]

因此，在重新考虑索绪尔规定的，显然颠倒了部分与整体的关系的附属物的顺序时，巴尔特（Barthes），事实上贯彻了《教程》的最深刻意图：

从此必须承认，总有一天人们会颠倒索绪尔的主张：语言学并不是一般符号学科的一部分，甚至也不是它的一个享有特权的分支，符号学恰恰是语言学的一部分。[(21)]

这种有条不紊的颠倒在使符号学从属于"超越语言学"（trans-linguistique）时，导致它对在历史上受逻各斯中心主义的形而上学支配的语言学进行详尽说明，而在这种形而上学看来，事实上没有，也不应当有"被命名的意义"（同上）。一种所谓的表音文字的文明，即逻各斯的文明受到我们置身其中的"文字文明"的统治，在逻各斯的文

明中，存在的意义就其目标而言已被确定为显现。在这个时代，在这个随着全球化趋势而不断消失着的文明中，为了描述意指活动的事实和使命 ，巴尔特的颠倒富有创造性并且必不可少。

现在，我们不妨超越这些形式上和体系上的考虑。我们要以更根本更具体的方式追问，语言如何不仅成了一种"类似于文字"——索绪尔奇怪地说（第33页）——的书写符号，而且成了文字的 一种，或者毋宁说，既然文字与语言的关系不再是一种扩展关系或临界关系，语言怎么成了一种以文字的一般可能性为基础的可能性。在证明这一点时，我们要同时考虑到那种不再成为不幸事件的所谓"僭越"。它反过来以一种共同根据为前提并因此排除"图画式"的相似性、派生性或描绘式的反映。因此，我们应当恢复那种明显天真的具有教育学意义的类比的真正意义，恢复它的基本可能性。正是这种类比使索绪尔指出：

语言类似于表达思想的符号系统，因而也类似于文字 、聋哑人的字母、象征性的仪式、礼貌用语、军事信号，等等。但是它是所有这些系统中最重要的系统。（第33页，着重号系引者所加）

此外，有一点不是偶然的：自130页之后，在将发音差别 解释为语言学价值 的条件时（"从质料方面考虑"[(22)]），他仍然必须向文字的例子借用所有教学资料：

由于我们可以在另一种符号系统即文字中发现相同的事态，我们可以将文字理解为说明所有这类问题的参照项（terme de comparaison）。（第165页）

有四种说明问题的标题借用了文字的模式和内容，我们不妨一一加以分析。[(23)]

因此，我们仍然必须再次将索绪尔与他本人相对立。语言学符号不管是否先被"书写符号""记录"、"描述"、"刻画"，都包含一种原始文字。因此，我们不会直接诉诸关于符号的任意性的观点，而是诉诸被索绪尔作为必不可少的相关物而与之联系的东西，并且这种东西在我们看

来已经为关于差别的观点奠定基础：差别 乃是语言学价值的根源。(24)

从文字学的观点看，这一众所周知的论点会导致什么结论呢（柏拉图已在《智者篇》中对此作过思考）？

根据定义，差别本质上不是感性的丰富性，它的必然性与主张语言具有自然的语音本质相矛盾。同样，它否认书写能指的所谓自然附属物。这是索绪尔本人根据一些决定语言内在系统的前提而得出的结论。他排除了导致他将文字排除在外的东西，即声音以及声音与意义的"自然纽带"。譬如：

我们将表明，语言的要素与语言符号的表音特点无关。（第21页）

另有一段讨论差别的文字：

声音，一种物质因素，不可能仅仅属于语言。对语言来说，它只是第二性的东西，只是语言使用的物质材料。一切习惯的价值观念都表现出不能与有形因素混淆的特点，而这些有形因素乃是它们存在的基础……从本质上说，它（语言学能指）并不发音，它是无形的，它并不由物质实体构成，而仅仅由差别构成，正是这种差别将其声音印象与其他印象区分开来。（第164页）

符号表达的观念或其语音质料与它周围的其他符号相比显得无足轻重。（第166页）

不对语音质料进行这种还原，就无法对语言与言语进行严格区分，而这种区分对索绪尔至关重要。这同样适用于由此衍生出来的对立，即信码与信息的对立，模式与应用的对立，等等。结论是："音位学——应当重申——只是（语言科学）的一个辅助学科并且只隶属于言语。"（第56页）因此，不管是否记录下来，言语总是借用文字这笔资本，语言就是资本。正是在这里，我们应当思考两种"稳固性"之间的协同性。对语音 的还原揭示了这种协同性。比如，索绪尔对一般符号的看法以及他以文字所"证明"的东西也适用于语言："符号在时间中的

连续性与时间的变迁联系在一起，这是一般符号学的一条原则；我们可以通过各种文字系统，聋哑人的语言等等来证实这一点。”（第111页）

因此，对语音实体的还原不仅使我们得以区分语音学（还包括声学或发音器官的生理学）和音位学，而且使音位学本身成了一门“辅助学科”。索绪尔在此指明的方向使我们超越了在这一点上步其后尘的学者的音位主义：事实上，雅各布森相信无视表达式的语音实体是不可能的，也是不合理的。所以，他批评耶尔姆斯莱夫的词汇学，这种词汇学要求保持有声实体的中立并运用这种中立。在上述引文中，雅各布森和哈勒认为，将有声实体（作为经验的偶然内容）加上括号的常项（invariants）研究的“理论要求”是：

1．无法运用，因为“正如埃利·菲舍尔-约尔根森（Eli Fischer-Jorgensen）注意到的那样”，“在分析的所有阶段，我们都要考虑有声实体”。但是这会像雅各布森和哈勒指出的那样成为“令人困惑的矛盾”吗？我们不能像现象学家们那样，将它视为起示范作用的事实吗？那些现象学家在审视这种事实时始终需要在解读本质的过程中起示范作用的经验内容，而本质恰恰理所当然地独立于经验内容。

2．原则上不能接受，因为人们不会认为“在语言中形式与实质的对立就像常量与变量对立一样”。在第二项证明中，索绪尔的公式又逐字出现在对言语与文字的相互关系的讨论中；文字的顺序成了外在性的顺序、“偶然性”的顺序、“附属物”的顺序、“辅助物”的顺序、“寄生者”的顺序（第116—117页，着重号系引者所加）。雅各布森和哈勒的论证诉诸事实的起源并且求助于通常意义上的文字的派生性：“只有在学会说话之后，人们才学会阅读和写作。”即使这种常识性的观点得到了严格的证实——我们不相信这一点（因为它的每个概念都隐含极大的问题）——我们仍然必须保证这一论证中的有关内容的确实性。即便“之后”在这里不过是出于方便的表述，在确信我们学会说话之后可以学会写作时，如果我们清楚地知道我们想了些什么、说了些什么，这难道足以使我们断定，“之后”出现的东西具有寄生性？寄生物是什么呢？如果文字迫使我们重新思考寄生逻辑我们怎么办呢？

在另外的评论中，雅各布森和哈勒提醒我们注意文字描述的不完善性，这种不完善性源于"字母与音素的截然不同的结构"：

字母决不可能再现音素系统所依赖的截然不同的特点，并且永远忽略这些特点之间的结构关系。（第116页）

在前面我们已经提出这样的问题：两种因素（即书写符号因素和语音因素）截然不同并不排除两者的派生关系吗？书写符号描述的不充分性并不仅仅涉及词汇学形式主义本质上并不涉及的普通拼音文字吗？最后，如果我们接受以如此方式出现的所有音位学论证，我们仍然必须承认，它们已将"科学的"言语概念与通俗的文字概念对立起来。我们试图表明，我们不能将文字从"这些特征的结构关系"的一般经验中排除出去。这当然会导致对文字概念的改革。

总之，如果雅各布森的分析在这一点上忠实于索绪尔，那么，它不是特别忠实于第6章[(25)]中的索绪尔吗？索绪尔在何种程度上主张形式与质料密不可分（这仍然是雅各布森和哈勒的重要论据）呢（第117页）？对A·马蒂内的观点我们也可以提出同样的问题，他在这场争论中逐字逐句地接受《教程》第6章的观点，[(26)]并且只接受第6章的观点。《教程》中凡主张取消语音实体的特权地位的内容，马蒂内均明确地 将其与第6章分离开来。"一门具有完美表意文字的死语言"，即通过普遍化的文字系统而发挥作用的交流手段，为何"没有真正的独立性"呢？尽管如此，为何"这种系统仍是非常特殊的东西，以致人们很容易理解语言学家们为什么想 把它从他们的科学领域排除出去"（《同时性的语言学》第18页，着重号系引者所加）。在阐明这些问题之后，马蒂内批评了那些步索绪尔后尘的学者，他们怀疑语言符号固有的语音特点：

许多人试图为宣称"语言要素……与语言符号的语音特点无关"的索绪尔进行辩护，他们甚至比老师走得更远，宣称语言符号必然没有语音特点。（第19页）

在这个明确的问题上，他们这样做并不意味着"违背"老师的教导，而是遵循和发扬这种教导。不这样做难道不是坚持第6章对形式研究与

结构研究的重大限制并与索绪尔学说的无可争议的发现相矛盾？为避免“违背”索绪尔的教导，人们不会冒险回到原来的立场吗？

我们相信，普遍化的文字不只是一种有待发明的系统的观念，也不只是一种假设的或未来可能性的特有的观念。相反，我们认为，口语已经属于这种文字。但是，这以文字概念的修改为前提，我们暂且只能预测会有这样的修改。假如我们还没有这种经过修改的文字概念，假如我们把纯粹的文字系统视为未来的假设或正在运用的假设，面对这种假设的语言学家应该拒绝使用思考这种假设的方法，拒绝使用将它的表述纳入其理论话语的方法吗？大多数人拒绝这样做会形成一种理论原则吗？马蒂内似乎持这种观点。在详尽阐述具有纯粹的“指语术”（dactylologique）特点的语言假设后，他这样写道：

必须承认，在同时性质料与历时性质料方面，“指语术”与音位学之间一一对应；我们可以将适用于前者的术语运用于后者，当双方涉及语音实体时又当别论。显然，如果我们不想 将我们刚刚设想的那些系统从语言学领域排除出去，那么，最重要的是修改与能指的发音有关的传统术语，以便排除语音实体的一切指称物，正像耶尔姆斯莱夫所做的那样，用“cénème”和“cénématique”来取代“音素”和“音位学”。不过，我们同样能理解 ，大多数语言学家为图理论上的方便将纯粹的假设系统纳入他们的科学领域 ，而不愿彻底改建传统的术语大厦 。为使他们同意正视这场革命 ，必须让他们相信，在经过检验的语言学体系中，他们不便把表达式单元的语音实体作为直接关注的对象。（第20—21页，着重号系引者所加）

我们再次重申，我们并不怀疑这些音位学论点的价值，在上面，我们曾试图揭示这些论据的前提。一旦我们接受这些前提，那么，将派生的文字胡乱引入口语领域和派生系统之内就是荒谬的。这样不仅不能避免人种中心主义，而且会模糊其合法领域内的一切界限。这并不意味着恢复狭义上的文字，也不意味着公然颠倒附属物的顺序。只要人们保留那些构成论证的牢固结构的普通言语概念和文字概念，那么，音位主义就无可非议。这是再普通不过的想法，它们历史悠久——这一点并不矛盾——并且受到难以觉察而又更加严格的界限的限制。

我们想指出的是，文字的所谓派生性不管多么真实和广泛，都只能取决于一个条件：具有"本原性"、"自然性"等特征的语言并不存在，它决不可能受到文字的影响，它本身始终是一种文字。它是原始文字。在此，我们试图指出其必然性并且创造新概念。我们之所以继续称之为文字，仅仅是因为它本质上与通俗的文字概念相通。而通俗的文字概念，只有通过原始文字的隐退（la dissimulation），通过对一种代替其对方和复本并极力缩小其差别的言语的渴求，才能历史地规定自身。如果我们坚持将这种差别称为文字，那是因为，在历史压抑活动中，文字凭其地位注定要代表最难以消除的差别。它从最近处威胁着对活生生的言语的渴求，它从本质上并且从一开始就破坏 活生生的言语。我们会逐步发现，没有痕迹 就不能设想差别。

这种原始文字不可能并且从未被视为科学 的对象， 尽管其概念是从"符号的任意性"和关于差别的观点中引申出来的。它是不可能还原为在场 形式的那种东西。后者支配对象的一切客观性以及知识的一切关系。因此，《教程》续篇中反过来动摇第6章的许多不重要观点的"进步"，不可能产生新的"科学的"文字概念。

从那种进步中得出许多严谨结论的耶尔姆斯莱夫的代数理论同样如此吗?

《普通语法原理》（1928年）将《教程》提出的音位学原理与差别原理分离开来：它将形式 概念分离出来，正是这一概念使我们能够区分形式差别与语音差别，甚至在"言语"（第117页）方面也是如此。语法独立于语义学与音位学。（第118页）

这种独立性是词汇学即语言的形式科学的原则。它的形式化特征意味着"声音与语言之间没有必然联系"。[27] 而形式化特征是纯粹功能分析的条件。语言学功能概念和单纯的语言单位——词汇——概念，不仅不考虑表达实体（物质实体），而且不考虑内容实体（非物质实体）。"既然语言是形式而非实体（索绪尔），那么，'语符'本质上独立于实体，即独立于非物质实体（语义学实体、心理学实体和逻辑实体）以及物质实体（语音实体、书写实体，等等）。"[28] 对语言、语言游戏 的功能研究取决于我们将意义 实体，将其他可能实体中的声

音 实体加上括号。如上所述，声音的统一性和意义的统一性在此的确意味着游戏的彻底终结。耶尔姆斯莱夫将图式 概念或语言游戏 概念列入索绪尔的派生物，列入其形式主义和价值理论的派生物。尽管他宁愿将语言学价值比作“经济学中的交换价值”，而不是比作“纯逻辑-数学的价值”，他仍然对这种类比作了限定。

经济价值本质上是两面性价值：相对具体货币单位而言，它起常量作用；相对于以之为标准的一定量的商品而言，它本身又起变量作用。而在语言学中则没有东西符合这个标准。因此，在索绪尔看来，语法的真实写照是下棋而不是经济行为。语言图式归根到底是一种游戏，而不是别的。[29]

在《语言理论绪论》（1943年）中，耶尔姆斯莱夫提出了表达式与内容的对立，他以这种对立代替能指与所指的对立，我们可以从形式 观点或实质 观点看待这种对立的每一方。他批评了认为语言与语音表达实体有着天然联系的观点。迄今人们仍错误地假定，“言语的表达实体应该由‘声音’构成。”

因此，正如E· 茨维尔纳和K· 茨维尔纳特别指出的那样，人们忽视了这样一个事实：言语伴随手势，言语的某些要素可以为手势所代替，并且正如E· 茨维尔纳和K· 茨维尔纳所说，事实上不仅所谓的言语器官（喉咙、嘴巴和鼻子），而且几乎一切条纹肌都参与了“自然”语言的运用。此外，我们可以用能适应变化的外部环境的其他东西来代替通常的语音和手势实体。因此，相同的语言形式也可以用文字表现出来，语音符号或音素符号以及所谓的表音法都会碰到这样的情况，比如，丹麦语就是如此。这里存在一种“书写符号”实体，它只呈现给眼睛，并且为了能让人理解而不必将它变成语音“实体”。从实体观点看，这种书写符号“实体”可谓五花八门。[30]

耶尔姆斯莱夫不承认源于语音表达实体的实体“派生物”，他把这个问题逐出了结构分析和语言学领域。

而且，什么是派生物，什么不是派生物并不是总是确定的。我们不应该忘记，拼音文字的发现隐藏在史前史中（B· 罗素非常正确地要求我

们注意这个事实：我们无法确定文字和言语哪个是更古老的人类表达方式），因此，断定它取决于语音分析只是各种可能的历时性假设之一；它也可以取决于语言结构的形式分析。但是，无论如何，正如现代语言学家们所承认的那样，历时性考查不适合同时性描述。（第104—105页）

H·J·乌达尔清楚地阐述了这样一个事实：词汇学批评既得益于索绪尔又受害于索绪尔，如上所述，《普通语言学教程》既开辟了文字学的适当领域又封闭了这一领域。为表明索绪尔并没有展开"其发现的理论结论"，他写道：

如果我们考虑到人们早已广泛地得出这些实际结论并且比索绪尔早几千年，那就更加奇怪了。因为只有通过形式和实体的差别的概念，我们才能说明作为同一种语言的表达方式的言语和文字的可能性。如果这两种实体中的任何一种实体，即气流或墨汁流是语言本身的组成部分，那么，不改变语言，一种东西就不可能转化为另一种东西。[31]

毫无疑问，哥本哈根学派由此开辟了一个研究领域：我们不仅可以注意到摆脱了对一种实体的所有"自然"束缚的纯粹形式，而且可以注意到在语言分层中取决于书写符号表达实体的一切东西。由此我们可以保证对这一点作出原始的、严格的描述。耶尔姆斯莱夫承认，"人们尚未对与语音无关的文字进行分析"（第105页）。令H·J·乌达尔感到遗憾的是，"语言学家们过分拘泥于气流实体而没有对墨汁实体予以同样的关注"。他对这些问题作了限定并且强调表达实体的相互独立性。他特别通过以下事实来说明这一点：在表音法中没有字母对应于发音的音调（对卢梭来说，这是文字的不幸和威胁），相应地，在发音中没有音素对应于字与字之间的间隔。（第13—14页）

词汇学承认文字的特殊性，它不仅给自身提供描述书写 要素的手段，而且表明如何把握字面 要素，如何把握在文学中贯穿于不可还原的书写的文本，这种文本将形式游戏 与特定的表达实体结合起来。如果在文学中有些东西不能还原为声音、史诗或诗歌，人们就只有通过割断形式游戏 与书写符号表达实体之间的联系才能重新把握它。（我们同样可以发现，其不可还原性受到尊重的"纯文学"也得冒着限制游戏、

约束游戏的危险。而且约束游戏的欲望是不可抗拒的。）对文学的这种兴趣在哥本哈根学派那里表现得淋漓尽致。[(32)]它也排除了卢梭派和索绪尔派对文学艺术的猜疑态度。它将俄国形式主义者的努力，特别是奥帕亚兹[(33)]的努力贯彻到底，他们在注意到文学的文学性时也许特别关注音位学的要求以及它所支配的文学模式。这里显然包括诗歌。在文学史上以及在一般文学文本的结构中，对回避这种要求的东西值得进行描述，词汇学也许会将这种描述的规范和可能性条件彻底地分离开来。也许，它已充分准备研究在字面意义向文学性转变的过程中，特别是在其"现代性"中，文学文本结构的纯书面层次。

也许，我们由此为新的富有成果的研究开辟了新的领域。但是，我们首先感兴趣的并非这种平行论或表达实体的这种重新获得的均衡性。我们已清楚地发现，如果语音实体丧失了特权，就会不利于适合相同替代物的文字实体。由于词汇学已经获得了解放并且无可辩驳，它仍然可以使用普通文字概念。不管多么原始和不可还原，与文字"表达实体"相联系的"表达形式"总是非常确定的。相对于我们谈到的原始文字而言，它具有极大的派生性和依赖性。这种原始文字不仅通过文字表达形式和实体而起作用，而且通过非文字形式和实体而起作用。它不仅构成将形式和实体联系起来的模式，不管这种实体是文字实体还是其他实体，而且构成将内容和表达式联系起来的符号 -功能 运动，不管这种表达式是不是文字表达式。这一主题在耶尔姆斯莱夫的体系中没有地位。

这是因为，原始文字、分延运动，开辟了同一种可能性的不可还原的原始综合，时间化以及它与他物和语言的关系，不能将语言系统本身的一部分作为所有语言系统的条件，也不能作为对象置于它的领域之内（这并不意味着它另有 现实的领域 ，另有 确定的场所 ）。它的概念决不可能丰富对系统本身进行科学的、实证的和"内在的"（在耶尔姆斯莱夫给该词的意义上）描述。因此，词汇学的创立者无疑会怀疑它的必然性，因为它全面地、合法地拒绝并非从语言系统的不可还原的内在性中产生的所有超语言学理论。[(34)]他本应看到这种观点曾借助于经验，但我们不必提出有关这种经验的理论。[(35)]他无法理解为

什么文字这一名称仍被用来表示那个完全不同于通常所说的"文字"的X。

我们已开始为这个词作辩护，特别是为原始文字概念与通俗文字概念之间的沟通的必然性作辩护（通俗的文字概念要通过原始文字概念来解构）。我们以后仍会这么做。经验概念在这里毫无用武之地。像我们在此使用的所有概念一样，它属于形而上学的历史。我们只能将它涂改一番。"经验"始终表示与在场的关系，不管这种关系是否具有意识的形式。无论如何，在达到经验概念的最终基础之前并且为了通过解构而达到它的最终基础，我们不得不根据话语必须经历的这种曲解和争论，去穷尽经验概念的所有根源。避免"经验主义"以及对经验主义的"天真"批评乃是惟一的办法。比如，耶尔姆斯莱夫说，"关于经验的理论必须独立于经验"，但这种经验并非经验的总体。它始终与某种现实的经验或局部的经验相一致（比如，历史的、心理学的、生理学的、社会学的经验等等），它产生一门具有局限性的科学本身，因而完全处于语言学之外。作为原始文字的经验并非如此。将经验的领域或自然经验的总体性加上括号，必定会发现一个超先验的经验领域。这种经验领域只有在下述情况下才能被我们所把握：像耶尔姆斯莱夫那样，在突出语言系统的特殊性并且排除所有非本质的科学以及形而上学的思辨之后，人们会提出系统本身的先验起源问题，这个系统是一种科学的对象的系统。与此相关，人们也会提出研究它的理论体系的先验起源问题：在此也意味着提出客观的"演绎"系统（词汇学试图成为这样的系统）的先验起源问题。不如此，唯科学主义者的客观主义，即另一种隐含着的或未得到承认的形而上学，就会阻碍涉及其对象的新颖性，涉及其"对象的内在系统"的形式主义所取得的决定性进步。在哥本哈根学派的工作中，这一点常常显而易见。为了避免陷入这种朴素的客观主义，我们在此只讨论我们在别处怀疑的先验性。因为我们相信，先验的批评既有不足的时候也有过火的时候。注意到"过"（au-delà）不会回到"不及"（en-deçà），意味着承认扭曲中必有中间路程 （parcours）。这段路程会在文本中留下轨迹。没有这种留在结论的简单内容中的轨迹，极端先验的文本就类似于前批评的文本，以致难以与之区分开来。现在，我们必须找出这种相似性的规律，而且深入思考这种规律。我们所说的对概念的涂改应该标明未来

思考的领域。比如，先验始基的价值在涂改之前展现出它的必然性，原始痕迹概念（archi-trace）必须遵循这种必然性，并且接受这种涂改。事实上，这是矛盾的，在同一性的逻辑之内是不可接受的。痕迹不仅是起源的消失——在我们坚持的话语之内，并且按照我们选择的途径——这也意味着起源并未消失，它只有反过来通过非起源，通过痕迹，才能形成，因此，痕迹成了起源的起源。为使痕迹概念摆脱传统模式，我们从此必须讨论最初痕迹或原始痕迹，而传统模式是从在场中或从原始的非痕迹中得出了痕迹概念并且由此形成了经验的标志。我们知道，这一概念毁了它的名声，如果一切东西都从痕迹开始，那么，首先就不存在原始的痕迹。[(36)]因此，我们必须将现象学的还原以及对先验经验的胡塞尔式的考察确定为话语 的简单要素 。由于一般经验概念——特别是胡塞尔的先验经验概念——仍然受到在场主题的支配，它会参与痕迹的还原活动。活生生的现在（Lebendige Gegenwart）是胡塞尔要求我们注意的先验经验的普遍和绝对的形式。在时间化运动的描述中，干扰这种简单性和支配地位的一切，似乎向我们表明先验现象学属于形而上学。但是，这必须与分裂势力相妥协。在原始的时间化过程中，在与外部的关联运动中，正如胡塞尔实际描述的那样，不显现或消隐就像显现一样"原始"。因此，关于痕迹的思想不可能与先验现象学决裂 ，就像它不能还原为先验现象学一样 。就像在别的地方一样，有选择地提出问题，迫使自己或自以为必须对这个问题作出肯定或否定的回答；把附和视为忠诚，或把不附和视为坦率，这是将不同的层次、不同的途径和风格混为一谈。在解构始基时，我们别无选择。

因此，我们承认对原始痕迹概念进行全面考查的必要性，这种必要性如何引导我们走出语言系统呢？从索绪尔通向耶尔姆斯莱夫的这条途径如何阻止我们回避原始的痕迹呢？

因为，审视形式也就是审视印记 ，只有双重审视的统一性更清楚地显现出来时，我们才能较为全面地把握一般分延的意义。

在两种情况下，我们必须从取消语音实体的可能性开始。

一方面，语音要素、词项、感性的丰富性，如果没有给它们赋予形式的差别或对立，就不可能如此显示出来。这便是诉诸差别的最明显意义，差别是语音实体的还原。差别的显现并发挥作用取决于不以任何绝对的简单性为先导的原始综合。这是原始的痕迹。没有时间体验的最小单元的保留，没有将对立作为对方而保留在同一物中的痕迹，差别就不可能发挥作用，意义就不可能产生。这并不涉及被构造出来的差别，而是涉及在完全确定内容之前产生差别的纯粹 运动。纯粹的痕迹就是分延 。它并不取决于任何感性的丰富性，不管这种丰富性是声音还是可见物，是语音还是文字。恰恰相反，痕迹是感性丰富性的条件。虽然它并不存在 ，虽然它不是在所有丰富性之外的此在 ，但它的可能性先于我们称之为符号的一切（所指 / 能指，内容 / 表达式，等等），不管它是概念还是操作，不管它是动机还是感觉。因此，分延无法感知，也无法理解，它使符号自身在相同的抽象秩序（如语音文本或文字文本）中或在两种表达秩序之间的相互结合成为可能。它也使言语与文字的结合成为可能（在通常意义上），因为它确立了可感事物与可知事物之间的形而上学对立，从而确立了能指与所指之间，表达式与内容之间的形而上学对立，等等。如果语言尚未在这种意义上成为文字，那么派生的"记号"就不可能存在；关于言语与文字的相互关系的传统问题就不可能产生。当然，实证的意指科学 只能描述分延的活动 与事实 ，描述确定的差别以及它们形成的确定在场。不可能存在关于分延本身的能动作用的科学，因为不可能有关于在场本身的起源的科学，也就是说，没有关于某种确定的非起源的科学。

因此，分延就是形式的构造。另一方面 ，它又是印象中被映现的存在物。众所周知，索绪尔区分了"声音印象"和客观的声音（第98页）。当他创立语言科学时，他觉得自己有权对声学和生理学进行现象学意义上的"还原"。声音印象是声音显现的结构，而声音的显现结构不过是显现的声音。他把声音印象称为"能指"，但他不把"所指"这一名称留给事物（它被行为和语言的理想性所削弱），而是把它留给"概念"——这无疑是一个不幸的概念：我们不妨说，他将所指这一名称留给了意义的理想性。"我们主张保留符号 这个词，用它来表示整体并分别以所指 和能指 来代替概念 和声音印象 。"声音印象是被听到的东西 ，它不是指被听到的声音 ，而是指声音被听到的过程。被听到

的过程具有现象性结构，它的顺序完全不同于世界上的真实声言的顺序。我们只能通过现象学还原对这种精微而至关重要的异质结构进行划分。因此，现象学还原对被听到的过程的全部分析是必不可少的，不管这种分析是出自语言学、心理分析还是其他专门工作。

“声音印象”，声音的结构性显现，依靠分延而存在 并充满 分延的“感觉材料”，胡塞尔所说的不同于世界上的一切实在性的质料 /形式 结构，被索绪尔称为“心象”（image psychique）：“后者（声音印象）并不是物质性的声音，不是纯粹物理的东西，而是声音的心灵印记，是我们通过感觉接触而形成的表象。声音印象是感性的，只是在这种意义上，并通过将它与联合体的另一方，即通常比较抽象的概念对立起来，我们才能将它称为‘物质性’的东西。”（第98页）尽管只有在这个问题上采取现象学的谨慎态度，使用“心灵”一词才是恰当的，但这个词的使用显然具有一定的新颖性。

在详细阐明这一观点之前，我们要注意的是，这并不一定是雅各布森和其他语言学家所批评的“心理主义观点”：

根据最古老的观念（这种观念可以上溯到博杜安·德库特奈[37]并且仍然存在），音素是想象的或意象性的声音，这种声音与实际上发出的声音相对立，就像“心理语音”现象与“生理语音”事实相对立一样。它是一种内化的声音的心灵对等物。[38]

尽管经过如此规定（即按前现象学的想象心理学）的“心象”概念的确源于这种心理主义的启发，但为防止受到雅各布森的批评，我们需要进行以下的说明：1．我们可以保留它，而不必证明“内在的言语可以归结为某些明显的语符（trait），而排除外在的多余的语符；2．如果“心灵的”这个限定词仅仅表示另一种自然的实在，表示内在的而非外在的实在，那么，就不要保留这个限定词。胡塞尔在此所作的更正是必不可少的，他甚至改变了争论的前提。活的经验的实在（reell et non real——实在的而非现实的）因素，质料 / 形式结构并不是一种现实性（Realität）。至于意向对象，比如印象内容，事实上并不是要么属于世界，要么属于活的经验，即活的经验的非实在因素。索绪尔谈到的心象不一定会成为模仿外部实在的内部实在。胡塞尔在《观念I》

中批评了这种“图画”概念，他在《危机》（见第63页及以下各页）中表明，现象学应该如何克服“内在经验”和“外在经验”之间的这种自然主义的对立——心理学和其他人文科学正是依靠这种对立才得以存在。因此，必然要保留显现的声音与声音的显现之间的区分，以摆脱最糟糕、最流行的混乱。从原则上讲，我们能做到这一点，但我们并不试图“通过将不变性归结为内在经验，将可变性归结为外在经验来克服不变性和可变性之间的矛盾”（雅各布森，上引著作第112页）。不变性和可变性之间的区分并不使两个领域相互分离，它只是在自身内对每个领域进行划分。这一点充分表明，在一种世俗科学的文本中，在心理-生理-语音学的文本中，不可能直接理解语音 的本质。

如果采取这些预防措施，我们就应该承认，正是在这种印记和痕迹的特殊领域中，在既不属于现实世界，也不属于另一个无声无光，既不存在 于时间也不存在 于空间的世界的活的经验的时间化过程中，各种因素之间的差别表现出来。或毋宁说，这些差别产生它们，使它们如此显现并构成文本 ，构成系列和痕迹系统。只有在这种痕迹和印记的结构中方可描述这些系列和系统的基本轮廓。显现与显象（“世界”与“活的经验”）之间的前所未有的区别乃是其他一切区别的条件，是所有其他痕迹的条件并且它已经成了一种痕迹 。最后，这个概念完全“先于”有关印迹（engramme）的本性的所有生理学 问题，或先于有关绝对在场的意义的形而上学 问题，这种在场的痕迹很容易解读。痕迹事实上是一般意义的绝对起源 。这无异于说 ，不存在一般意义的绝对起源 。痕迹乃是分延 ，这种分延展开了显象和意指活动。当痕迹将有生命的东西与一般无生命的东西，与所有重复的起源、理想性的起源结合起来时，痕迹既非理想的东西也非现实的东西，既非可理解的东西，也非可感知的东西，既非透明的意义，也非不传导的能量，没有一种形而上学概念能够描述它 。由于它有理由先于感性领域之间的划分，先于声音，先于光线，我们有理由确定声音印记和形象（文字）印记之间的“自然”等级吗？文字印象是看不见的，声音印象是听不见的。声音的各种完整统一体之间的差别是听不见的。整个铭文中的差别是看不见的。

接缝

我以为，你们早就想找一个既表示差别又表示结合点的词。如果要使用这个词或指出它的双重意义，我只需翻翻《罗贝尔法语辞典》。这个词便是brisure，释义为"接口、裂缝。参看brèche，cassure，fracture，faille，fente，fragment。木器或锁的两部分的接缝。百叶窗的折缝。参看joint"。

罗歇· 拉波特（Roger Laporte）（文）

空间和时间经验的起源，这种包含差别的文字，这种痕迹的织品，使空间和时间的差别结合起来，使它如此显现在经验的统一性中（在出自"同一"物体本身的活生生的"同一"的统一性中）。因此，这种结合使文字链（"可以看见"或"触知"，"占有空间的"）可能以线性的方式适应语链（"发音的"，"具有时间性的"）。我们应该从这种结合的最初可能性入手。差别就是结合。

这确是索绪尔的看法，但与第6章相矛盾：

因此，发音器官问题在语言问题中是次要的。对我们所说的划分音节的语言的确切定义可以证明这种观点。在拉丁文中，articulus意味着"一组东西中的成分、部分、细分部分"；在语言中，articulation要么表示将语链（chaîne parlée）细分为音节，要么表示将意指之链划分为意指单元……在使用第二个定义时，我们可以说，人类与生俱来的东西并非言语 ，而是创造语言的能力，即创造与不同观念相适应的不同符号系统的能力。（第26页，着重号系引者所加）

因此，关于"心灵印记"的观念本质上与音节的观念联系在一起。没有感性的显象与活的显现（心灵印记）之间的区分，时间化的综合就不可能进行，而这种综合恰恰使差别出现在意指链中。"印记"是不可还原的，这也意味着言语本是被动的东西，但这种被动性是所有现实的隐喻才会暴露出的被动性。这种被动性也是与过去的关系，是与永恒既在（toujours-déjà-là）的关系，而任何起源的复活都不可能完全主宰和复兴这种永恒的既在。因此，无法恢复原始在场的绝对明证性（évidence）使我们必须涉及绝对的过去。这使得我们有权将痕迹 视为不能以单纯的现在来加以概括的东西。事实上，在时间化的不可分

解的综合中，延续就像保留一样不可缺少。对此，有人可能会提出异议。这两方面不能相互补充，而是奇特地相互包含。的确，我们从时间的延续中所期待的并不是使现在与它的自我同一性相分离，就像不能使它与保留在痕迹中的东西相分离一样。但是，如果赋予期待以特权，那么，永恒的既在的不可还原性以及被称为时间的基本被动性就要冒着消失的危险。另一方面，如果痕迹涉及一种绝对的过去，那是因为它迫使我们将一种不再根据改变了的在场的形式来加以理解的过去视为现在的过去。因为过去始终表示现在的过去，保留在痕迹中的绝对过去严格说来再也不配享有"过去"这一名称。这是另一种需要加以涂改的名称，因为痕迹的奇特运动既表明又要求分延进行推迟。由于抱着同样的谨慎态度并且进行同样的涂改，我们可以说，它的被动性也是它与"未来"的关系。现在 、过去和未来 这些概念，在时间概念和历史概念中以它们的传统证据为前提的一切——形而上学的一般的时间概念——无法准确描述痕迹的结构。对单纯的在场进行解构并不意味着仅仅说明潜在的在场的领域，说明延迟和保留的"辩证法"的领域。我们把延迟和保留的辩证法置于现在的核心而不是涵盖它。这并不是使时间结构复杂化，而是证明过去的现在和未来的现在通过对它进行划分原始地构成了活生生的现在的形式，从而保留它的同质性和基本连续性。这种复杂化事实上就是胡塞尔描述的复杂化。尽管经过大胆的现象学还原，它仍然保留着线性的、客观的世俗模式的明证性和在场。现在 B是由现在 A的保留和现在 C的延续构成的；尽管从中可以得出所有的游戏，尽管它源于这样的事实：在这三种现在 中，每一种现在都会在自身中再现那种结构，但是这种连续性模式会阻止现在 X取代现在 A，并且通过意识无法接受的延迟防止经验在它自身的现在中被这样一种现在所决定——这种现在并非最近的现在而是遥远的现在。这是弗洛伊德谈到的推迟（nachträglich）效果问题。他谈到的时间性不可能是适合于意识现象学或在场现象学的时间性。我们当然有权提出这样的疑问，为何要将此处讨论的东西称为时间、现在、以前的现在、延迟，等等。

这个纯粹形式化的重大问题可以表述为：先验现象学尽可能"辩证地"描述的时间性是时间性结构（不妨说无意识结构）惟一改变的基础吗？抑或现象学的模式本身要在不属于自身的系列的基础上构成语

言、逻辑、明证性、基本可靠性的线索？哪个问题——这是最难的问题——不属于现世的问题呢？因为有一点并不是偶然的：关于内在时间意识 的先验现象学小心翼翼地将宇宙的时间加上括号，它必须把作为世界时间的协同者的时间视为意识，甚至视为内在意识。在意识、知觉（内在和外在的知觉）与"世界"之间也许不可能有裂缝，甚至没有经过精心还原的裂缝。

在某种前所未有的意义上，言语存在于世界中，扎根于被形而上学称为一般感受性的被动性中。因为这里不存在与隐喻相对立的非隐喻的语言，我们必须像柏格森期望的那样大量增加对立的隐喻。"切合实际的愿望"是，迈内·德比朗[39]，抱着稍微不同的动机列举了多元音单词。逻各斯被打上了印记，这种印记乃是语言、能指的文字根源，当然逻各斯并非创造性的活动，不是神圣言语的连续的完整因素，等等。但是，如果我们仅仅保留"回到有限性"、"上帝之死"等这类新主题，我们并未越出形而上学一步。我们必须解构的正是这种概念和问题。它们属于它们所怀疑的存在-神学。分延也是不同于有限性的东西。

按照索绪尔的看法，言语的被动性首先在于它与语言的关系。被动性与差别的关系不可能有别于语言的基本无意识 （语言的内在根据）与构成意指活动起源的间隔 （停顿、空白、标点、一般的间隔，等）之间的关系。由于"语言是形式而不是实体"（第169页），言说活动能够并且始终应该引申出来。这一点似乎矛盾。但是，如果它是形式，那是因为"在语言中只存在差别"（第166页）。间隔（注意这个词是指空间和时间的结合、时间的空间化和空间的时间化）始终是尚未感知的东西、非现实的东西以及无意识的东西。如果人们仍以非现象学的方式使用这一术语，就会出现这种情形 （因为我们在此超越了现象学的界限）。原始文字作为间隔不可能以这种方式 出现在在场 的现象学的经验中。在活生生的现在的在场中，在所有在场的一般形式中，它标志着不流动的时间 。这种不流动的时间仍在起作用。因此，尽管前者可以从后者那里借用所有分散的根源，痕迹概念绝不可能与文字现象学融为一体。文字现象学作为一般符号的现象学是不可能的。

在"'空白'显得重要"（引自*Coup de dés*[(40)]一书序言）的地方，不可能产生直观。

现在，也许可以更清楚地理解弗洛伊德为何在提到梦时指出，梦类似于文字，而不类似于语言，类似于象形文字，而不类似于表音文字。[(41)]现在，也可以更清楚地理解，为什么索绪尔在提到语言时指出，"言语并非言说者的官能"（第30页）。不管是否存在作者们的合谋，我们必须将这些主张理解为不只是对在场形而上学或对意识主体性的形而上学的简单颠倒 。由于文字既构造主体又干扰主体，文字自然不同于任何意义上的主体。我们决不能将文字纳入主体范畴之下：不管主体如何改变，不管给主体赋予意识还是无意识，它通过它的全部历史线索，表示不受偶然事件干扰的在场的实体性或表示自我关联的在场中的自我同一性。这种历史线索并不处于形而上学的范围之内。将X确定为主体决不是纯粹的约定，决不是与文字相关的无关紧要的行为。

作为文字的间隔是主体退席的过程，是主体成为无意识的过程。符号的解放通过其派生运动构成了在场的欲望。这种生成过程或者说派生过程，并不会降临选择它或被动地被它拖着走的主体。这种生成过程作为主体与它自身死亡的关系，乃是主体性的构造。它出现在生命有机体的所有层次，也就是说，出现在死亡结构 的所有层次。所有字母都具有遗嘱的性质。[(42)]文字主体的原始缺席也是事物或指称对象的缺席。

间隔的水平状态事实上不是我们一直谈论的另一尺度，并且不像表层与深层对立那样与它相对立。在这种水平状态，甚至不必说，间隔切入了无意识，陷入了无意识并且导致了停顿：没有这种节奏，没有这种休止，无意识便会成为虚无。意指关系只形成于分延的空洞中：只形成于间断性与分立性的空洞中，形成于隐而不显的东西的转向与保留中。作为文字的语言的这种接缝，这种间断性，在语言学的特定时刻，会碰到罕见的连续主义的 （continuiste）偏见。音位学在抛弃这种偏见时应该抛弃对文字与言语的一切区分，因而它并非要抛弃自

身，抛弃音位学，而是抛弃音位主义。在这一点上，雅各布森的认识极为重要：

具有物理连续性的口语之流，最初使通讯理论面临的局面比书面语所描述的有限集合的独立成分所面临的局面"远为复杂"（Shannon和Weaver）。但是，语言学分析最终将口语分解为基本信息单元的有限系列。这些独立的最终单元，即"特殊词符"（traits distinctifs），与被称为音素 的同时性"集束"联成一体，而这些集束又反过来组成各种系列。因此，语言形式具有明显的颗粒状结构并且容易进行定量分析。(43)

这种接缝标志着：符号能指与所指的统一体不可能产生于现在和绝对在场的丰富性中。因此，不存在毫无保留的言说，不管人们是否借助心理分析来再现它。在打算还原或恢复被视为真理的毫无保留的言说的意义之前，应当提出意义及其在差别中的起源问题。这便是痕迹 问题的地位。

为什么要提出痕迹 问题呢？我们为何选择这个词呢？我们已开始回答这个问题。但这个问题常常具有答案的性质，以致问题与答案要不断互换位置。如果语词和概念只有在差别系列中才能获得意义，我们就只有在一种切题和历史策略中才能为其语言和术语的选择进行辩护。因此，这种辩护决不可能是绝对的，确定的。它符合力的状态并能对历史估计进行解释。因此，除了我们所作的那些定义之外，属于我们这个时代的话语的某些既定的东西会不断将这种选择强加给我们。痕迹 这个词必定涉及某些当代话语，我们正试图说明这些话语的效力。这并不是因为我们完全接受它们，而是因为痕迹 这个词与它们建立了最为确定的联系，并使我们可以忽略已在那些领域发挥效力的某些发展。因此，我们将痕迹概念几乎作为E·勒维纳（E. Levinas）的最新作品以及他对本体论的批评的核心内容。[44] 它与illéité（不规则性）相关，就像与过去的可变性相关一样，而过去从未存在于并且不可能存在于原始的或变化了的在场形式中。在这里，而不是在勒维纳的思想中，符合海德格尔的意图的"痕迹"概念，有时超越了海德格尔的话语，表示本体论已摇摇欲坠，而这种本体论已在其内在进程中将存在

的意义确定为在场，将语言的意义确定为言语的完整连续性。因此，本文的最终目的在于使我们对贴近性、直接性、在场（近似、原义、前在场状态〈le pré-de la présence〉）的理解变得高深莫测。这种对在场的解构要通过对意识的解构，因而要通过对不可还原的痕迹（Spur）概念（它出现在尼采和弗洛伊德的话语中）的解构来实现。最后，在所有科学领域，尤其在生物学领域，这一概念至今仍占统治地位，并且仍将保持这一地位。

如果必须放在自然与文化、兽性与人性等等的对立之前加以考察的这种痕迹，这种"记忆"的原始现象（archi-phénomène），属于意指运动本身，那么，意指便会这样或那样地以先验的书面语形式存在于（不管是否采取铭文的形式）"可以感知"并"占有空间"的"外在"因素中。原始文字，言语的最初可能性，狭义上的"文字"的可能性，是从柏拉图到索绪尔一直遭到指责的那个"僭越"的策源地，这种痕迹乃是最初的一般外在性的开端，是生与死、内在与外在的神秘关系，即间隔。我们相信，我们可以把外部的、"占有空间的""客观"外在性视为世界上最习以为常的东西，视为熟习性（la familiarité）本身。但是，如果没有书写语言，如果没有作为时间化的分延，如果没有铭记在现在的意义中的他物的缺场，如果不与作为活生生的现在的具体结构的死亡发生关联，这些习以为常的东西就不会出现。我们应该禁止隐喻。我们甚至不应将痕迹的在场-缺席称为其模糊性，而应称为游戏（因为"模糊性"这个词甚至在不遵循在场的逻辑时仍然需要这种逻辑），痕迹的在场-缺席本质上包含文字与精神问题，肉体与灵魂问题以及我们已回顾其最初类似性的所有问题的问题。所有二元论，所有灵魂不死或精神不死的理论以及所有一元论，不管是唯灵论的一元论还是唯物主义的一元论，不管是辩证一元论还是庸俗一元论，都是这种形而上学的惟一主题：这种形而上学的全部历史被迫走向痕迹的还原。痕迹附属于逻各斯之间的充分呈现，文字屈从于向往其丰富性的言语，这是存在-神学所要求的行为，这种存在-神学将存在的考古学或末世学意义规定为在场，规定为显现，规定为无分延的生命：它是死亡的别名，是历史的换喻，在这种换喻中，上帝之名掌握着死亡。因此，如果说这一步骤以柏拉图主义的方式开创了它的新时代，那么，它又以无限论的形而上学结束了这一时代。只有无限的存在能够缩小在场中的差

别。在这种意义上说，上帝之名，至少像古典理性主义所称呼的那样，乃是中立性本身的名称。惟有肯定的无限性可以去掉痕迹，将它“升华”（最近有人主张将黑格尔的Aufhebung〈扬弃〉译为升华。这种翻译值得商榷，在这里将它们并列使用很有意思）。因此，我们不必讨论在涉及逻各斯的丰富性时偶然起作用的“神学偏见”；逻各斯作为痕迹的升华是神学的 。无限论神学始终是逻各斯中心主义，不管它们是否是创世论。斯宾诺莎本人在谈到理智（或逻各斯）时指出，它是神圣实体的直接的无限样式。在《简论》（指《神、人及人的幸福简论》——译者）中，他甚至称之为永恒之子。语言学认可的所有非关键概念属于这个“终结”于黑格尔、“终结”于作为逻各斯的绝对概念的神学的时代，这至少是因为语言学应该证明（科学如何避免它呢？）这个标志着“语言的内在系统”的索绪尔的信条。

正是这些概念使得文字的排除成为可能：印象或表象，感觉和理解，自然与文化，自然与技术，等等。它们与所有形而上学概念息息相关，特别是与有关内与外的区别的自然主义、客观主义和派生的规定息息相关。

它们尤其与“庸俗的时间概念”息息相关。我们从海德格尔那里借用这一术语。在《存在与时间》的结尾，它表示从空间运动和现在出发来考虑的时间概念，它支配着从亚里士多德的《物理学》到黑格尔的《逻辑学》的全部哲学。[(45)]这一决定着所有传统本体论的概念，并不源于哲学家的错误或理论失误。它内在于整个西方的历史，内在于将它的形而上学与它的技术统一起来的一切。我们会发现，它不久便与文字的线性化，与线性的言语概念相通。这种线性主义（linéarisme）无疑与音位主义紧密联系在一起：它可以将语调提高到让线性文字服从它的程度。索绪尔的有关“能指的线性”的全部理论都可以根据这一观点来解释。

声音能指仅仅支配线性的时间：它们的要素相继出现；它们形成一个系列。当人们以文字来描述它们时，这一特点会很快表现出来……。这种能指由于具有与听觉有关的性质，因而仅仅呈现在时间中并且具

有一些源于时间的特点：1．它表示时间跨度；2．这种时间跨度可用惟一的尺度来衡量：它是一条直线。[(46)]

这正是雅各布森与索绪尔的根本分歧所在，他以五线谱结构，以"音乐中的和音"[(47)]来代替线条的同质性。此处讨论的并非索绪尔对话语的时间本质的证明，而是主导这种证明和分析的时间概念：被视为线性的相继性、被视为"连续性"的时间概念。这一模式独自发挥作用，并贯穿于《教程》中，但索绪尔在《字谜》中似乎不太相信这一点。无论如何，其价值在他看来是有疑问的。有一段极为重要的文字说明了一个悬而未决的问题：

构成语词的要素前后相继 ，这是一条真理，语言学最好不要认为它没有价值，因为这一点显而易见，而毋宁要把它视为事先为语词的一切有用思考提供重大原则的真理。在一个像我们即将涉足的那样极其专门的领域中，始终可以根据一般人类语词的基本规律提出连续性或非连续性之类的问题。[(48)]

因此，这种线性时间概念是现代符号概念对其历史的最深刻的信念之一。因为从最终意义上讲，符号概念本身以及能指方面和所指方面的微妙区分仍然属于传统本体论的历史。两个方面或两个层次的平行和对应丝毫不发生改变。这种最初出现于斯多葛派的逻辑中的区分，对保持由无限论神学所支配的经院哲学主题的一贯性是必要的，这一点阻止我们将今天对它的借用视为偶然或权宜之计。一开始，我们就指出了这一点，其原因现在也许比较清楚。所指 始终像表示其指称对象一样表示一种res（事物 ），一种被创造的实体，或者表示在神圣的逻各斯的永恒现在中，特别是在其生命中。首先被思考和被言说，可以思考和言说的实体。如果所指 是通过一种能指 的中介 而与有限存在（被创造或不被创造的存在；宇宙中的任何存在）的言语发生关联，所指则与神圣的逻各斯发生直接 的关联，神圣的逻各斯在在场中对它进行思考，对这种逻各斯来说，所指并不是痕迹。在现代语言学看来，如果能指是一种痕迹，那么，所指就是一种可理解的意义，这种意义从原则上讲存在于直观意识的充分呈现中。所指，因其可与能指区分开来而不被视为痕迹：按理说，所指要成为所指并不需要能

指。在深入探讨这一点时，我们必须提出语言学与语义学的关系问题。对可理解的并可能存在于能指之外的所指的意义的这种解释取决于我们已经提到的存在-神学-目的论。我们必须通过对文字的思考来解构符号概念，而对文字的思考与对存在-神学的推动 融为一体并且必须融为一体，因为存在-神学忠实地再现它的总体 并且以最确凿的证据证明它站不住脚 。[(49)]既然痕迹影响符号总体的两个方面，我们必然会得出这样的结论。认为所指最初并且本质上就是痕迹（不仅相对于有限的、被创造的精神而言），认为它过去一直处于能指的地位，这显然是天真的主张。根据这一主张，关于逻各斯的形而上学，关于在场与意识的形而上学必须将文字作为它的死亡和它的根源来反思。

---

(1)　原文为Ce factum de l’écriture phonétique est massif。“factum”系古拉丁文，初指“遗嘱”，后引申为“陈情书”，“事实陈述”，“争论性文章”等，德里达用词好取古义，或为体现“意义如种子般撒播”的思想而将古义今义并用。—— 译者

(2)　《第欧根尼》第51期，1965年。马蒂内提到为预见下述情形人们需要“勇气”：“如果研究表明不能对‘语词’下普遍适用的定义，就可以把它抛在一边。”（第39页）“最近的研究表明，符号学不需要语词。”（第40页）……“语法学家和语言学家早就知道，可以超越语词对陈述进行分析，而不必求助于语音学，也就是说，这种分析着眼于与意义无关的言语成分，如音节或音素。”（第41页）“我们在此触及语词概念在所有真正的语言学家眼里是疑点所在。如果他们不首先证明传统文字是否能忠实地再现它应该记录的语言的真实结构，他们就不会采纳这种文字。”（第48页）最后，马蒂内为“在语言的运用过程中”用“syntagme”（意群）概念代替语词概念，而提出了“几种微型符号的集合”，我们将把它称为“monèmes”（意义词素）。

(3)　德里达指的是卢梭著的《论人类不平等的起源与基础》，以下简称《起源与基础》。—— 译者

(4) 为确定这些理论主张的基调和情感因素，我们不妨进一步引用原文。索绪尔对文字进行谴责："另一个结果是，文字越是不能再现它应该再现的东西，以文字作为基础的倾向反而越强烈，语法学家不可能不注意书写方式。从心理学上看，这种倾向显而易见，但它的结果令人困惑。'发音'（动词）和'发音'（名词）的自由使用导致了词的滥用，并且颠倒了文字与言语之间的现实的合理关系。当人们说应以某某方式念出某个字母时，他们把摹本认作了原型。由于法语的*oi*发成*wa*，这种拼法必须单独存在。*wa*实际上被写成*oi*。"索绪尔没有深入思考这种奇特观点，没有思考这种论题（"*wa*实际上被写成*oi*"）的可能性，相反，他认为，"为说明这种奇特现象，人们还要考虑到此处涉及的是*o*和*i*的例外发音；这仍然是不正确的表述，因为这意味着语言取决于它的书写方式。有人认为可以采用某个以文字为参照的东西，仿佛书写符号就是规范。"（第52页）

(5) 在七星版中手稿的标题为"论发音"（第二卷，第1248页）。它的写作时间大约在1761年（参见七星版编者注释）。我们引用的那句话是七星版该篇残稿的最后一句话。在斯特雷凯森-莫尔图（Streckeisen-Moultou）所编的、具有同样注释的缩略版本中没有这句话，这本书的标题是"语言论残篇"和"语言论附注"，收入《卢梭的未刊著作》（该书全称应为《卢梭的未刊著作与通信》。—— 译者）（1861年），第295页。

(6) 斯塔罗宾斯基（J. Starobinski）对原文作了介绍，见《法兰西信使》（1964年2月）。

(7) 在"论发音"残稿中，卢梭似乎比较谨慎："思想要通过言语来分析，言语要通过文字来分析：言语通过约定俗成的符号再现思想，文字通过约定俗成的符号再现言语。因此，写作技巧不过是思想的间接表达，至少是以多元音语言，以我们使用的惟一语言来进行这种表达。"（第1249页，着重号系引者所加）仅从表面上看，因为，假使卢梭不像索绪尔那样一般地谈论整个系统，媒介概念以及"多元音语言"概念就不会触及这个谜一般的问题。因此，我们将不得不回到这个问题。

(8) 参见胡塞尔：《几何学的起源》，1962年，法译本。

(9) 达梅斯特泰（A. Darmesteter，1846—1888），法国语言学家和词法专家。—— 译者

(10) “语言的能指方面只能由一些规则组成，言语的语音方面必须遵守这些规则。”参见特鲁贝茨科伊（Troubetzkoy）：《音位学原理》，法译本，第2页。正是在雅各布森和哈勒的《音位学与语音学》（《语言的基本原理》的第一部分被翻译并被收入《普通语言学论文》，第103页）中，索绪尔计划中的音位学部分似乎得到了非常系统和非常严格的捍卫；耶尔姆斯莱夫（Hjelmslev）的“代数学”观点显然无损于这个部分。

(11) 第101页。我们可以排除索绪尔本人的顾虑，将整个深层语言学的批评体系与“符号的任意性”观点相对立。参见雅各布森：《语言本质研究》，载《第欧根尼》，第51期，以及马蒂内：《同时性语言学》，第34页。但这些批评并未干扰（并且不打算干扰）索绪尔对符号结构（虽然不是符号起源）的间断性和无目的性怀有的深刻意图。

(12) 拉丁文，意为：一切记号都涉及记号。—— 译者

(13) 《逻辑原理》，第2卷，第302页。

(14) 在《言语与现象》中我已说明为何要用vouloir-dire（意谓）来翻译Bedeuten。

(15) 《皮尔士哲学文选》，第7章，第99页。

(16) 第93页。我们可以回忆一下，兰贝特（Lambert，亦译莱蒙伯特，“现象学”一词的首创者。—— 译者）曾将现象学与显象学（aléthiologie）相对立。

(17) 《逻辑原理》，第2卷，第302页。

(18) paidia是古希腊文的拉丁拼法，意指“儿童游戏”。—— 译者

(19)　海德格尔思想中的这些题材显然可以追溯到尼采，参见《事物》，1950年，法译文，载《论文与报告》，第214页及以下各页；《理性原理》（1955—1956年），法译本，第240页及以下各页。芬克的《作为世界符号的游戏》（1960年）、法国的阿克塞洛（Kosta Axelos）的《走向全球思想的时代》（1964年），以及《未来思想导言》（*Einführung in ein Künftiges Denken*，1966年）也都提出了这类观点。

(20)　这段话引自索绪尔的《教程》，—— 译者

(21)　《交流》4，第2页。

(22)　“价值的思想层面仅由涉及语言的其他方面的关系和差别组成。它的质料方面同样如此。语词中重要的东西不是声音，而是发音差别。正是发音差别将这个词与其他词区分开来，因为差别包含意义，……语言成分归根到底不以任何东西为基础，除非它与其他东西不一致。”(第163页)

(23)　“既然在文字中，在另一个符号系统中可以发现同样的情形，我们将用文字进行比较，以说明全部问题。事实上：

“1．文字中的符号是任意的，比如，字母t与它表示的发音之间没有联系；

“2．字母的价值是纯粹负面的和有区别的；比如，同一个人可以用不同的方式书写t。惟一要求是，在书写时不要把表示t的符号与表示l、d等的符号相混淆；

“3．文字的各种涵义只有通过相互对立才能在由一系列字母组成的固定系统中起作用。第三种特点尽管与第二种特点不同，但与它密切相关，因为这两种特点都以第一种特点为基础。由于书写符号是任意的，它的形式无关紧要，或毋宁说，只在这一系统确定的限度内起作用；

“4．形成符号的方式是完全次要的，因为它并不影响文字系统（从第一种特点可以得出这一结论）。不管我们是用白色还是用黑色来写字母，不管是作凸字还是雕刻，不管是用笔还是用凿子，所有这些相对于它们的意义而言都无关紧要。”(第165—166页)

(24)　“任意性 与差别 是两个相互关联的特点。”(第163页)

(25)　指《普通语言学教程》，第6章。—— 译者

(26)　这种文字上的可靠性：

1．表现在对L· 耶尔姆斯莱夫的尝试的批判性说明（《关于L· 耶尔姆斯莱夫的语言学理论基础》，载《巴黎语言学协会会刊》，第42卷，第40页）中：“当耶尔姆斯莱夫宣布既然材料的选择无关紧要，那么，对语言学家来说，文字文本的价值与言语文本的价值完全相同，他的观点是前后一贯的。他甚至拒绝承认，言语实体是第一性的，文字实体是派生的。除某些反常情况以外，所有人都能说话，但只有少数人可以写作，儿童学会说话远远早于学会写字。让耶尔姆斯莱夫注意到这一点似乎够了。我不会坚持这一观点 。”(着重号系引者所加)

2．表现在《普通语言学基础》中。该书论语言的元音特点的整个一章中重复了《教程》第6章的话和论点：“学习说话在学习阅读之前：阅读要超过言语，反之则不能成立 。”(着重号系引者所加。这种观点在我看来根本不可靠，甚至在日常经验的层次也是如此，而日常经验在上述论证中具有法律的效力。）马蒂内断言：“文字研究是一门不同于语言学本身的学科，虽然它实际上只是其附属部分。因此语言学家原则上不在乎书写形式。”(第11页）我们可以发现附属性 和抽象的概念是如何起作用的：文字与文字学是外在的，但不是独立的；这并不妨碍它们成为永恒的而非本质的东西。完全的“外在性 ”并不影响语言本身 在纯粹原始的自我同一性，在其特性方面的完整性；完全的“内在性 ”无权保持任何实际的或认识论的独立性。反之亦然。

3．表现在《论语词》（已引用过的著作）中：“为理解人类语言的真实性质，我们始终要从言语出发。”(第53页)

4．最后，尤其表现在《语言的双重发音》中，见《同时性的语言学》，第8页及以下各页和第18页及以下各页。

(27)　《论音位学原理》（1935年），载《第二届国际语音学大会公报》，第51页。

(28)　耶尔姆斯莱夫和乌达尔：《哥本哈根语言学派对有机结构语言学的研究》，载《会刊》，第11期，第35期，第13页及以下各页。

(29)　《语言与言语》（1943年），见《语言学论文》，第77页。

(30)　*Omkring sprogteoriens grundlaeggelse*（《语言理论绪论》），哥本哈根，1943年，第91—93页（英译本，第103—104页）。

也请参见《语言的分层》（1954年），载《语言学论文》（《哥本哈根语言学派的著作》，第12卷，1959年）。该书提出书写符号学——研究书写符号的本质的科学——的纲要与术语（第41页）。已经提出的代数的复杂性旨在纠正这一事实：从形式与实体的区分看，“索绪尔的术语可能导致混乱”（第48页）。在那里，耶尔姆斯莱夫表明，“不同实体（语音、书写符号、旗语等等）怎样才能显示同一种表达式”（第49页）。

(31)　《言语与写作》，1938年，见Acta Linguistica 4.（1944年），第11页及以下各页。为揭示“音位学与词汇学观点的差别”，乌达尔还参考了约瑟夫· 瓦赫克博士（Joseph Vachck）的研究成果：《论书面语问题》（*Zum Problem der geschriebenen Sprache*）（《布拉格语言学派著作》，第8卷，1939年）。

也可参见埃利· 菲舍尔-约尔根森（Eli Ficher-Jorgensen）：《语音分析原理评注》，载《结构研究》，1949年（《布拉格语言学派著作》，第5卷，第231页及以下各页）；B· 昔尔彻马（B. Siertsema）：《词汇学研究》，1955年，尤其是第6章；以及亨宁斯·

斯潘-汉森（Hennings Spang-Hanssen）：《词汇学》，载《欧美语言学趋势，1930—1960年》，1963年版，第147页及以下各页。

(32) 《绪论》已经提纲挈领地提出这一计划。也可参见斯汤达-皮特森（Ad. Stender-Petersen）：《结构主义文学理论纲要》；以及斯文·约翰森（Svend Johansen）：《词汇学和美学中的符号概念》，载《哥本哈根语言学派著作》，第5卷（1949年）。

(33) 奥帕亚兹（L'O.PO.IAZ），俄国"诗歌语言理论研究学会"的缩写，原文为ОПОЯЗ，属20世纪初俄国文艺学中形式主义的一个分支，代表人物有波利瓦诺夫、特尼亚诺夫、雅各布森等。—— 译者

(34) 《绪论》，第9页（英译本，第8页）。

(35) 第14页。这并不妨碍耶尔姆斯莱夫"冒险"将其指导原则称为"经验原则"（第12页，英译本，第11页）。"但是，"他补充说，"如果认识论研究表明这个名称不合适，我们愿意放弃这个名称。在我们看来，这只是术语问题，并不影响我们坚持原则。"这只是关于某种体系的术语约定论的一个例子，当这种约定论从与其保持距离的形而上学历史中借用所有概念（形式／实体，语境／表达，等等）时，相信可以通过表明意图，通过前言或引号卸掉它的全部历史负担。

(36) 至于对一般起源概念（经验起源和／或先验起源）的这种批评，我们已试图在别处指出它的论证模式（胡塞尔的《几何学起源》导言，1962年版，第60页）。

(37) 博杜安·德库特奈（Baudouin de Courtenay，1845—1929），波兰语言学家，语言结构分析学的先驱者，"Phonème"（音素）这个术语是他采用的。—— 译者

(38) 见上引著作第111页。耶尔姆斯莱夫发表了同样的保留意见："奇怪的是，语言学长期提防对'心理主义'的怀疑。在此，即使它只是在一定程度上并且非常慎重地回到索绪尔的'声音印象'和'概念'（只要对这个词的解释完全符合上述理论），简言之，不管抱着多

少必要的保留意见，它仍然承认，在语言符号的两个方面中人们会看到'纯粹的心理学现象'（学院版，第28页）。但是，它只是名称的部分一致而不是真正的相似。索绪尔引进的术语以及《教程》所作的解释被抛在一边，因为它们有可能含糊不清，并且以不犯同样的错误为好。当我们扪心自问此处倡导的那些研究在多大程度上属于心理学层次时，我们也感到不安，原因是，心理学似乎是一门仍在相当大的程度上有待确定的学科。"（《语言的分层》，1954年，载《语言学论文》，第56页）耶尔姆斯莱夫在《语言和言语》（1943年版）一书中提出了同样的问题，他指出了"那个日内瓦大师可能充分意识到的大量细微差别，但他认为并坚持这些差别没有多大作用。我们自然没有注意这种态度背后的动机"（第76页）。

(39)　迈内·德比朗（Maine de Biran，1766—1824），法国政治家和哲学家，著有《习惯对思考能力的影响》、《思想的分解》、《论心理学基础》、《人类学新论》等书。—— 译者

(40)　Coup de dés（骰子一掷），原是13世纪赌博用语。法国象征派诗人S· 马拉梅（S. Mallarmé，1842—1898）在去世前一年曾发表一首题为"骰子一掷绝不会破坏偶然性"（Un coup de dés jamais n'abolira le hasard）的诗。—— 译者

(41)　我们试图从这种观点出发阅读弗洛伊德的作品（《弗洛伊德与文字的场景》，载《文字与差别》）。它阐明了痕迹概念与上述"非延迟"结构之间的关系。

(42)　这一主题贯穿于许多神话学体系。在许多例子中，透特（Thot）是《斐德罗篇》提到的埃及的文字之神，专门的诡计发明者，与海尔梅斯相似的神，也在葬礼中起重要作用。一有机会，他就为死者引路。他在最后审判日到来之前记了各种账目。他也担当篡夺王位的大臣的角色：他是国王、父亲、太阳，是他们的眼睛。比如，"在通常情况下，何露斯（Horus，古埃及具有双重性格和两种不同神话故事的神。—— 译者）的眼睛是月亮的眼睛。月亮，就像点缀星空的一切东西一样，引起埃及人的极大兴趣。按照传说，月亮是太阳神为了晚上有光亮而创造的：瑞（Rê，古埃及的太阳神和国家主

神。—— 译者）派透特去执行这一重大任务。另一则神话试图以周期性的战争去说明月亮的变迁，这场战争的双方是何露斯与塞特（Seth，古埃及神。—— 译者）。在战争期间，何露斯的眼睛被塞特挖出来，由于塞特最终失败，他被迫将挖出的眼睛还给胜利者；按另一种说法，眼睛是自动回来的或是由透特送回来的。何露斯找回了眼睛自然很高兴，他将眼睛洗净后重新安上。埃及人将那只眼睛称为'欧加'（oudjat），即'健康的眼睛'。我们将发现，欧加在有关丧葬的宗教信仰中，在有关地狱判官的传说中，在献祭仪式中起着重要作用。这一传说……后来引入了与太阳类似的东西：据说，由于某种不明原因，宇宙的主宰在世界起源时没有眼睛。他责令旭（Shou）和特夫努（Tefnout）将它拿回。由于两名使者迟迟未到，瑞只得换了那只不可靠的眼睛。当旭和特夫努取回那只眼睛时，它发现自己已被别的眼睛所取代便大为震怒* 。瑞为使其息怒，将眼睛变成了小毒蛇标志（serpent-uraeus）并将它安在前额作为权力的象征；而且，还要它保护他以防敌人袭击。”

*那只眼睛不断流泪，人则是从其泪水中产生的；人的神话起源显然有赖于简单的文字游戏。（雅克· 旺迪耶：《埃及的宗教》，法国大学出版社，第39—40页。）在卢梭看来，我们可以将这个涉及替换的神话与有关眼睛的传说联系起来。（参见本书第217页注①）

(43)　《语言学与交往理论》（上引著作第87—88页）。

(44)　尤需参见《他人的痕迹》，载*Tijdschrift voor filosofie*（《哲学杂志》1963年9月号），以及我的论文《暴力与形而上学：论E· 勒维纳的思想》，载《文字与差别》。

(45)　我冒昧提一下即将发表的论文《存在与书写符号，关于〈存在与时间〉的注释的注释》。

(46)　第103页。也可参见有关“同质性的时间”的一切论述。（第64页及以下各页）

(47) 上引著作第165页。也可参看已引用过的《第欧根尼》上的文章。

(48) 《法兰西信使》（1964年2月），第254页。在介绍这部论著时，J· 斯达罗宾斯基提出了音乐模式并断言：“这种解释是根据另一种节奏 （在另一种时间中）进行的。我们最终会脱离日常语言所特有的‘连续性’时间。”我们也许可以采取日常的 时间概念 和语言概念所特有 的这种提法。

(49) 我们已给索绪尔的著作赋予特权，从而证明这种“解构”的必要性，这不仅是因为索绪尔仍然支配着当代语言学和符号学，而且是因为在我看来他似乎仍然把自己限制在必须解构的形而上学之内，并且超越了他仍然使用的符号概念（能指 / 所指）。但是，如果阅读戈德尔（R. Godel）《〈普通语言学教程〉原稿考释》（1957年，第190页及以下各页），就可以更清楚地看出，索绪尔尤其对符号的两个“方面”和“任意性”的两个“方面”之间的差别的顾虑，看出他在这些问题上的含糊其辞。在此，只要指出以下事实就够了：按照现在正准备付梓的未刊材料，我们要参考的《教程》的可信程度很有可能在某一天会令人怀疑。我们特别要注意《字谜》。索绪尔应在多大程度上对别人在他死后编辑出版的《教程》负责呢？这不是什么新问题。我们需要说明我们至少在这里 不能说它是恰当的问题吗？如果不完全误解我的意图，那么，就应清楚地看到，我们很少关注索绪尔的思想本身 ，我们感兴趣的只是一篇论文 ，自1915年以来，它的内容一直起着众所周知的作用，因为它进入了解释、影响、误解、转借、反驳等系统中。在《普通语言学教程》这一标题之下我们能理解（以及不能理解）的东西对排除索绪尔所有隐含的“真实”意图非常重要。如果有人发现这一文本掩盖着另一文本（决不通过文本之外的东西）并且是在特定意义上掩盖另一文本，那么，我们刚刚提到的那种解读方式至少由于这一特殊原因而不会失效。事实恰恰相反。此外，在第一篇“前言”的末尾，《教程》的编者们已预见到这种局面。

第三章　论作为实证科学的文字学

在什么条件下，文字学是可能的？其基本条件无疑是逻各斯中心主义的推动。但这种可能性的条件变成了不可能性的条件。事实上，它也冒着动摇科学概念的危险。我们再也不能将书写符号学（la graphématique）或书写语言学（la grammatographie）称为科学，与文字学知识 相比，它们的目标定得过高。

如果我们不敢拿这种危险的必然性去冒险，并且按照我们暂且依靠的传统的科学性标准，我们不妨重提一下这个问题：在什么条件下文字学是可能的？

只有在了解文字是什么以及这一概念的多义性是如何形成的条件下文字学才是可能的。文字从何处发源？文字何时出现？痕迹、一般文字、言语和文字的共同根基，于何时何处缩小了外延而变成了通常意义上的"文字"？人们在何时何处从一种文字过渡到另一种文字，从广义的文字过渡到了狭义的文字，从痕迹过渡到了书写符号，从一种书写符号系统过渡到了另一种系统，并且在书写代码的领域从一种书写符号话语过渡到了另一种话语，等等？

它从何处何时发端 ……？ 这便是起源问题。但是，对痕迹的思考无疑向我们表明不存在起源，即不存在单纯的起源；起源问题本身就包含在场形而上学。如果我们在此不敢拿这种危险的必然性去冒险而继续提出起源问题，我们就必须承认它的两种程度的问题。"何处"以及"何时"可以引出经验的问题：在历史上和现实中，最初的文字现象的地位和决定因素是什么？对这类问题必须通过对事实的调查研究来回答：通常意义上的历史，几乎所有的考古学家、碑铭研究家以及考查世界上的各种笔迹的史前史学家迄今所从事的工作，必定会对这类问题进行回答。

但是，起源问题一开始就与本质问题混淆不清。我们完全可以说，它以严格意义上的存在-现象学问题为前提。为提出文字从何时何处发端

这个问题（假如知道人们在谈些什么以及问题是什么），我们必须了解何为 文字。何为文字呢？对它如何鉴别呢？必须以什么样的本质确定性来指导经验研究呢？从原则上指导它，因为现实的必然性是，对本质的反思会迅速推动经验研究[(1)]。这种反思必须以"实例"为依据。我们可以表明，正如先验反思的逻辑所规定的那样，不能从直线的开端开始反映（被涂改的）痕迹的起源，反映文字的根源。对痕迹的思考告诉我们，它不可能仅仅从属于关于本质的存在-现象学问题。痕迹是虚无，它不是在者（étant），它超越了"是什么"这个问题，并且时常使这一问题成为可能。人们可能再也不会相信原则与事实的对立，但这种对立一直以各种形而上学的、本体论的和先验的形式在"是什么"的问题系统中发挥作用。如果我们不敢拿在"是什么"这一原始问题上的危险必然性去冒险，我们不妨厕身于文字学知识的领域。

由于文字完全是历史的东西，对文字的科学兴趣便始终采取文字史的形式，这一点既顺理成章又令人惊叹。但科学也要求文字理论指导对事实的纯粹描述，因为它假定最后这个术语仍然具有意义。

代数：奥秘与透明

在此标志着某种断裂的18世纪试图顺应这两种要求的程度常常被忽视或低估。如果19世纪因为某些深刻而系统的原因给我们留下了幻觉或误解的沉重遗产，那么，涉及17世纪末和18世纪的书写符号理论的一切主张尤其会受到损害。[(2)]

因此，我们应该学会重新解读在我们看来已经混乱不堪的东西。在法国，一些学者通过关注哲学问题而不断使文字的历史研究充满活力，M·V·大卫就是其中之一。[(3)]他在一本极有价值的著作中，收集了一些重要的档案材料：这些材料涉及一场曾激发过17世纪末和整个18世纪的所有欧洲人的情感的争论。这是欧洲意识危机的一种极其明显而又遭到误解的征候。第一个"文字通史"（沃伯顿〈Warburton〉的术语，首创于1742年）[(4)]计划诞生在这样一种思想氛围中，在那里，崇高的科学工作必须不断克服动摇它的东西，即思辨的偏见和意识形态的专横。批评工作不断步入新的阶段，并且我们可以事后重新制定

全部战略。它首先要摒弃“神学”偏见。因此弗雷列（Fréret）描述了像布莱兹·德维热内尔（Blaise de Vigenère）眼里的希伯来文那样，由上帝赐予的原始的自然文字的神话；在《密码或暗号的特点》（1586年）中，他在谈到这些符号时指出，“它们是上帝亲手创造的最古老的文字”。这种神学主义事实上不同于偏见并且甚于偏见，它以或公开或隐蔽的形式构成了整个文字学的主要障碍。任何文字史都不可能与它妥协。受这种神学主义蒙蔽的那些民族的文字本身——拼音文字，不管是希腊文还是希伯来文——的历史尤其如此。文字学的基本概念必定隐含在它的历史中，对那些能了解其他文字历史的人来说，这一点极为明显。必然的离心化（décentrement）伴随着非西方文字成为易读文字的过程，这一点不足为奇。只有在认识文字系统 的多样性之后，只有在确定它们的历史之后（不管我们是否能科学地确定它），我们才会承认字母系统的历史。

这种最初的离心化本身受到了限制。它重新以非历史的根据为中心，而这种根据又以类似的方式将逻辑-哲学观点（无视逻辑-哲学观点的条件：表音文字）与神学观点调和起来。[5]这是“汉字”偏见：由笛卡尔倡导、经A·基歇尔（Athanase Kircher）、J·威尔金斯（John Wilkins）[6]、莱布尼兹等人草拟的关于文字和普遍语言、关于万能沟通手段（pasilalie）、多用文字（polygraphie）、通用思想符号（pasigraphie）的所有哲学计划，鼓励人们在新近发现的汉字中发现一种被排除在历史之外的哲学语言模式。无论如何，这是中文模式在莱布尼兹计划中所起的作用 。在他看来，汉字与发音的分离意味着通过发明技巧随意使它偏离历史，使它适合哲学研究。

早在莱布尼兹之前就有人提出这种哲学要求，莱布尼兹则受这种哲学要求的指导。在启发他的所有人中首推笛卡尔。M·梅森[7]给笛卡尔寄过一份广告（我们不知出自哪份刊物），这份广告鼓吹一种普遍语言的六命题系统，笛卡尔在回信时一开始就表示怀疑。[8]他对某些命题不屑一顾。照他的看法，这些命题纯属“招揽生意的诱饵”和“自吹自擂”。他对“神秘”一词不以为然：“我一看到某个命题中有‘神秘’一词就犯疑。”针对这个计划，他提出了相反的论点，我们记得，[9]这也是索绪尔的论点：

……字母的不协调结合常使读音听起来刺耳：为弥补这一缺陷人们在使用时对单词作了各种各样的变音；在使语法普遍适用于不同民族时，你们作者无法避免这种不便。因为在我们的语言中听起来令人愉快的东西，对德国人来说却是粗俗的、难以忍受的，如此等等。

此外，这门语言还要求人们学会所有的语言的"根词"，"这太累赘了"。

除非"通过文字"进行沟通。笛卡尔并非没有认识到这一优势：

假如人人都将自己的母语单词作为根词，他的确不会遇到很大困难，但这样一来只有本国人才理解他，除非他将自己想说的话写下来，并且试图理解他的人要不厌其烦地从字典中查出所有单词。这太累赘了，不便于使用。……我从这种发明中发现的惟一好处是适合书写：假定他出版了一本涉及所有语言的大辞典，他希望别人用这些语言理解自己，并给每个词确定一个对应于意义而不是对应于音节的符号，比如，用同一个符号表示aimer，amare和 φιλεῖν （这三个词均表示"爱"），那么，有这本辞典并懂得语法的人就可以通过查找符号而将那些文字翻译成自己的语言。但这只适用于阅读神迹小说（mystère）和启示录；因为除此之外，惟一的办法就是不厌其烦地在辞典中查出所有单词。我看不出这有多大好处。也许是我错了。

笛卡尔以深刻的反语法（也许比反讽还要深刻）指出，可能出现的错误是由于别的原因，而不是由于缺乏明晰性、疏忽大意或仓促行事——阅读错误 。语言或文字系统的价值不能以直观的尺度，以观念的清楚明白的尺度，或以对象明显在场这一尺度来衡量。对这一系统本身必须加以破译 ：

也许是我错了，我可以在你寄来的六命题的基础上提出各种假设，我刚想写信把这些假设告诉你。当你看到这种发明时，你也许会说我是否完全理解这一发明。

这种反语法非常深刻，其效果超出了作者的预想 ，也许超出了笛卡尔的确实性基础。

此后，笛卡尔以补遗和附录的形式简要解释了莱布尼兹后来提出的那种计划；他从这一计划中的确可以发现哲学的虚构：只有哲学才能写出这种东西，因为哲学完全依赖这种东西，但它决不指望"看到这种语言被付诸使用"。

这种语言的发明有赖于真正的哲学，因为如果没有这种哲学，就不可能列举和整理人的所有思想，甚至不能把它们分为清楚明白的简单观念，在我看来，这恰恰是获得真正的科学知识的最大秘密。……我认为，创造这种语言是可能的，我们也可以建立一门为它提供依据的科学，它甚至可以使农夫比现在的哲学家更能准确地判断事物的真理。但不要指望这门语言被付诸使用；这需要大大改变事物的秩序以便整个世界变成人间天堂，不过这种天堂只能出现在仙境之中。[(10)]

莱布尼兹明确谈到这封信以及它所表述的分析 原则。全部计划包含将复杂观念分解为简单观念。以计算代替推理乃是惟一的出路。从这种意义上讲，普遍文字原则上有赖于它的哲学原理，但我们在哲学尚未完成时就在从事创造普遍文字的工作：

尽管这门语言有赖于真正的哲学，但它并不有赖于哲学的完成；换言之，甚至在哲学尚未完成时，我们就可以创立这种语言。随着人类知识的增长，这门语言也在发展。同时，它大大有助于使用我们已知的东西，有助于发现我们所缺少的东西，有助于发明补救这种欠缺的方法，但是，特别有助于解决在那些需要推理的问题上存在的争端。因为推理与计算是同一码事情。[(11)]

众所周知，这并不是对笛卡尔的传统的惟一更正。笛卡尔的解析论是直觉主义的，莱布尼兹的解析论则超越了明晰性而涉及秩序、关系、观点。[(12)]

普遍文字"可以节省我们始终必须节俭使用的记忆与想象。这是我们习惯称之为普遍文字论的重要学科的主要目标。我们所说的代数或解析

法只是这门学科的一个小分支；正是这门学科将言语赋予语言，将文字赋予言语，将数字赋予算术，将音符赋予音乐；它向我们吐露了确定推理的秘密，也吐露了迫使它将可见符号留在书本上以便闲暇时加以琢磨的秘密；最后，它使我们在推理时不费多大力气，它用符号代替事物，以便使想象力安定下来”。[(13)]

虽然有各种方法将这个时代的普遍语言或普遍文字计划（尤其是涉及历史和语言方面的）[(14)]区分开来，这一单纯的绝对概念在那里始终是必不可少的。不难看出，它始终涉及一种无限论神学、逻各斯或上帝的无限理智。[(15)]因此，尽管有假象，尽管它可以合法地对我们的时代产生各种诱惑，莱布尼兹的普遍文字（本质上是非表音文字）计划丝毫不会中断逻各斯中心主义。恰恰相反，它证明了逻各斯中心主义。就像黑格尔批评的那样，它产生于逻各斯中心主义并且求助于逻各斯中心主义。我们在此涉及的正是这两种矛盾运动的协同关系。在一定的历史时期，无限论神学，逻各斯中心主义和某种技术主义有着极大的统一性。我们在此设想的原始的前表音（pré-phonétique）文字或元表音（méta-phonétique）文字完全会导致机器对话语的“超越”。

在原始的非“相对主义的”意义上，逻各斯中心主义是人种中心主义的形而上学。它与西方历史相关联。当莱布尼兹为传授普遍文字论而谈到逻各斯中心主义时，中文模式反而明显地打破了逻各斯中心主义。这种模式不仅是归化的（domestique）的表现[(16)]，而且，我们只有在用它表示一种欠缺并解释必要的更正时才会赞扬它的优点。莱布尼兹渴望从汉字中借用其随意性从而借用其对历史的独立性。这种随意性与非表音性质有着本质联系，莱布尼兹相信汉字具有非表音性质。汉字似乎是“聋子创造的”（《人类理智新论》）：

言语 是通过发音提供思想符号。文字 是通过纸上的永久笔划提供思想符号。后者不必与发音相联系。从汉字中可以明显地看到这一点。（《莱布尼兹的著作与未刊残稿》，第497页）

他又指出：

也许有些人工语言完全出于选择并且是完全任意的。我们相信，中文就是如此。乔治· 达尔加努（Georgius Dalgarnus）与已故的切斯特主教威尔金斯创立的语言也是如此。[(17)]

在致白晋神父[(18)]的信（1703年）中，莱布尼兹倾向于将埃及的、通俗的、感性的隐喻性文字与中国的、哲学的、理性文字区分开来：

……汉字也许更具有哲学特点并且似乎基于更多的理性考虑，它是由数、秩序和关系决定的；于是，只存在不与某种物体相似的孤零零的笔划。

但这并不妨碍莱布尼兹许诺草创一种仅以汉字为蓝本的文字：

这种计划同时产生具有汉字优点的普遍文字，因为每个人都可用自己的语言理解它，但这种语言可以大大优于汉语，因为不出几星期就可以掌握它。这种语言根据事物的秩序与联系将笔划完美地联系起来；汉字则根据事物的可变性呈现无限多样的笔划，因此，中国人要花一辈子才能学好书法。[(19)]

汉字概念因此成了欧洲人的一种幻觉。这丝毫不是偶然的：汉字概念所起的幻觉作用遵循严格的必然性。幻觉更多地表现了误解而不是无知。它不受我们掌握的有限而实在的汉字知识的影响。

与"汉字偏见"同时，一种"象形文字偏见 "同样导致了茫然无知。这种玄奥性远远不是从人种中心主义的嘲弄出发，它采取了过分赞美的形式。我们尚未完全证实这一模式的必然性。本世纪并未摆脱这一模式：每当人种中心主义被仓卒地、大张旗鼓地颠倒过来时，在壮观的景象之后隐含着巩固内在方面并从中获得某种内部利益的努力。令人惊讶的基歇尔神父为开辟西方的埃及学研究贡献了全部才华，[(20)]但是他从一种"辉煌的"文字中所看到的那种优越性妨碍他对这种文字作任何科学的理解。M·V·大卫在提到《哥特人或埃及人的先驱》（*Prodromus coptus sive aegyptiacus* ）（1636年）时指出：

这本著作在某些方面是埃及学研究的第一份宣言，因为作者在其中确定了古埃及语言的性质 —— 但发现的手段是借来的。（参看《重新创造的埃及语言》〈*Lingua aegyptica restituta*〉）然而，本书将解读象形文字的所有计划搁在一边。[21]

这种不加理解的吸收过程，不像在莱布尼兹那里一样是一种理性主义的计算过程。它是神秘的：

按照《导论》，象形文字的确是一种书写符号，但不是由字母、单词和我们通常使用的特定言语成分组成的书写符号。它们是更优美更庄重的书写符号，比较接近抽象的东西。它们通过对符号或相当于符号的东西的巧妙结合，而将复杂的推理、严肃的概念或隐藏在自然或上帝心中的某种神秘徽章一下子（uno intuitu）展现在学者的理智面前。[22]

在理性主义与神秘主义之间存在某种协同性。他人的文字每次都套上了自家的框框。弗雷列和沃伯顿首先造成了巴什拉（Bachelard）所说的"认识论的断裂"。我们可以勾画出两人在做出决定时的艰难分离过程，前者使用中国的例子，后者使用埃及的例子。弗雷列怀着对莱布尼兹和普遍文字计划的尊重而将对汉字的下述描写贬得一文不值："汉字的确不是一种完美无缺的哲学语言……中国人从未有过这种语言。"[23]

尽管如此，弗雷列仍然没有摆脱对象形文字的偏见，沃伯顿则通过强烈批评基歇尔神父的观点而消除了这种偏见。[24]辩护的意图激起了这种批评，但并不排除这种批评的有效性。

在如此广阔的领域中，巴泰勒米（Barthélemy）神父和商博良（Champollion）先后完善了科学的解密技巧。当时，人们可能对文字与言语的关系进行过系统的反思。最大的困难是，以历史的和系统的方式设想同一种书写代码中既包含形象化的、象征性的、抽象因素，又包含表音因素。[25]

科学与人名

文字学已经步入了科学的可靠轨道吗？解密技术的确在加速发展。[(26)] 在文字通史中，热衷于系统分类始终主导着单纯的描述，但文字通史长期以来受到那些与许多重大发现显然不相称的理论概念的支配。这些本应动摇我们的哲学思想的牢固基础的发现，完全受到由逻各斯与文字的相互关系所决定的形势的支配。所有名副其实的文字史一开始就对分门别类的系统计划进行说明。今天，我们可以把自施莱格尔（Schlegel）的类型学尝试以来雅各布森对语言的看法应用到文字领域：

类型学问题长期保留着思辨的前科学的特征。虽然对语言的遗传分组取得了惊人的进步，但对它们进行类型学分类的时机尚不成熟。（前引著作〈指《会议论文集》—— 译者〉，第69页）

对文字史学家所使用的概念的全面批评，只有首先确定了指导这项工作的错误证据时，才能严肃指责理论工具的僵化或缺乏足够的灵活性。证据之所以更为有效，是因为它们属于我们思想的最深刻、最古老、显然也是最自然、最缺少历史性的层面，属于最不易受到批评的领域；证据之所以更为有效，尤其是因为它支持这种批评，繁荣这种批评，活跃这种批评：它是我们的历史根据本身。

譬如，在所有文字史或一般文字类型学中，我们可以到处碰到类似法国的贝尔热（Berger）神父所作的那种妥协。他是第一部《古代文字史》（1892年）巨著的作者。他指出，“事实每每不符合仅在理论上精确的区分”（第20页）。然而，问题的关键完全在于对表音文字与表意文字，对自成音节的文字与拼音文字，对图画与符号进行的区分，等等。这同样适用于由语音模式产生的工具主义和技术主义的文字概念，但它只有通过目的论的错觉才符合这种语言模式，并且，与非西方文字的首次接触本应推翻这种模式。工具主义无所不在。没有谁像马塞尔·科昂那样通过各种各样的结论对这种工具主义进行过如此全面的表述：语言是一种“工具”，文字则是“工具的延伸”。[(27)] 这是对文字与言语、言语与思想、能指与一般所指的相互外在性的再好不过的

描述。在此以马克思主义自居的语言学（或文字学）为传统形而上学付出了沉重代价，这为我们提供了大量的思考材料。但是，同样的献礼随处可见：逻各斯中心主义的目的论（累赘的表达）；自然与制度的对立；符号、记号、图像等等之间的差别游戏；朴素的表象概念；感觉与理智的非批判对立，肉体与灵魂的非批判对立；关于形体本身以及感觉功能的多样性的客观主义概念（“五官”被视为爱说话者或写作者支配的器官）；分析与综合的对立、抽象与具体的对立（这种对立在J·费夫里耶和M·科昂提出的分类方法中、在将他们对立起来的论争中起着至关重要的作用）；概念的概念（其中很少留下最古老的哲学反思的痕迹）；对意识与无意识的解释（它必然导致人们更加慎重地使用这些概念并关注以这些概念为主题的研究）；[28]哲学、语言学和符号学很少说明并且只是粗浅说明的符号概念。文字史与语言学之间的竞争有时表现为敌对关系而不是合作关系。当然，我们首先得承认这种竞争。关于J·费夫里耶对“综合性文字”与“分析性文字”的重要区分，关于起重要作用的“语词”，作者解释说：“问题涉及语言学层次，对这个问题此处不予讨论”（前引著作，第49页）。此外，J·费夫里耶对无法与语言学沟通作了这样的辩解：

这（数学）是一门与一般语言无关的特殊语言，它是一种普遍语言，也就是说，通过数学我们可以证明，语言—— 我要对语言学家进行报复—— 绝对无法适应现代思想的某些形式。现在，遭到严重误解的文字在成为语言的奴仆之后取代了语言的地位。（EP，第349页）

我们可以表明，所有这些前提以及如此认定的种种对立已经融为一体：我们是在同一种结构中兜圈子。

因此，文字理论不仅需要潜科学的（intra-scientifique）和认识论的解放，它类似于弗雷列和沃伯顿所带来的解放，但不触及我们所谈到的层面。现在，显然必须进行反思，我们要通过这种反思对形而上学史的所有概念的“积极”发现和“解构”仔细地、反复地进行相应的审查。不如此，任何认识论的解放都是虚假的或有限的，因为它在这种批评无法触及的基础上只能提供实用的便利或简化的概念。这无疑是盖普（I. J. Gelb）的著名计划的局限（参见前引著作）；尽管我们取得了

巨大进步，尽管我们制定了计划以确立文字学的科学性并创造一个由简单、灵活而方便的概念组成的统一体系，尽管要摒弃不恰当的概念——如表意文字概念——我们刚刚提到的大部分概念的对立仍然在那里发挥可靠的作用。

然而，通过最近的著作，我们可以预测文字学的未来发展。文字学被要求不再接受其他人文科学的指导概念，或从传统形而上学中接受这类概念。我们可以通过大量的新信息以及对这些信息的处理，预测文字学的产生，即便在这些开创性的著作中概念化常常得不到大胆的信任。

显而易见，一方面，文字学必定不是一门人文科学 ，另一方面，它必定不是一门分支学科 。

它不应当成为一门人文科学 ，因为它首先提出人名 问题，并把它作为自己的独特问题。摆脱人的概念的统一性无疑意味着放弃那些被认为"没有文字"、"没有历史"的民族的陈腐观念。A·勒鲁瓦-古朗清楚地指出了这一点；放弃人名与丧失自己在社会共同体之外的书写能力是同一码事。事实上，被认为"没有文字"的民族只是缺乏某种类型的文字而已。拒绝将文字之名赋予这样或那样的假借（consignation）技巧就是"人种中心主义，这种主义对人的前科学眼光作了明确的规定"，同时也造成了这样的局面："在许多人群中，群体成员用以表示种群的惟一单词就是'人'。"（GP，第2卷，第32页及其他各处）

揭露人种中心主义并通过对文字的规定来确定人类学的统一性是不够的。A·勒鲁瓦-古朗不再以一般符号的单纯可能性来描述人和人的冒险的统一性：而是把它描述成生命进程的一个阶段或环节——描述成我们此处所说的分延——描述成书写符号的历史。于是，人们提出了程序 概念，而不是求助于那些通常用来区分人与其他生物的概念（本能与理智，言语的、社会的、经济原则的缺席或在场，等等）。对"程序"概念自然必须从控制论的意义上加以理解，但是控制论本身只有通过痕迹的可能性的历史才能得到理解，而痕迹是延长与保留的双重运动的统一性。这种运动远远超出"意向性意识"的可能性。正是一种突发事件使书写符号突然出现（也就是说，按照新的非在场结构）并且

使狭义上的文字的突然产生成为可能。由于支配变形虫和环节动物的行为的“遗传密码”和程序“片断”超越了拼音文字而过渡到了逻各斯的层次和某种智人（homo sapiens）的层次，书写符号的可能性便根据十分原始的层次、类型和节律构成了它的历史进程。[29]但是，如果没有最一般的书写符号概念，我们就无法思考它们。这是不可还原和难以改变的。如果采取A·勒鲁瓦-古朗冒险提出的术语，我们就可以谈论“记忆的解放”，谈论痕迹的外化，这种外化早已开始并且更为明显。从所谓的“本能”行为的基本程序开始直至电子卡片索引和浏览器的构造，痕迹扩大了分延和存储的可能性：它在同一种进程中构造并抹去了所谓的意识主体性、它的逻各斯及其神学属性。

文字史以书写符号的历史为基础，而书写符号是脸与手的相互关联的冒险。在此，为慎重起见（我们必须不断强调基本的预防措施），我们不妨详细阐述以下观点：文字史不能通过我们对脸、手、眼神、言谈、举止的了解来说明。相反，我们必须打破这种常识并根据文字史来唤醒脸与手的意义。A·勒鲁瓦-古朗描述了人为推动（motricité）的缓慢变化，它解放了用于言说的听觉-发音系统以及服务于书写的眼神和双手。[30]在这些描述中，一旦要恢复运动的、机器的、技术的、一般定向的起源和可能性，就难以避免机械论的语言、技术论的语言和目的论的语言。要避免这种语言事实上并不困难，但从本质上讲不可能做到。这一点适用于所有话语。一种话语与另一种话语的差别仅仅体现在进驻概念体系内部的方式上，这种概念体系注定会走向衰落或已经走向衰落。不问是在这种概念体系中还是在这种体系之外，我们都应尝试重新把握手势与言语、身体与语言、工具与思想的统一性，然后将一方与另一方的独特之处结合起来，而不要让这种深刻的统一性陷入混乱。在将它们对立起来的系统范围中，我们不要把这些原始的意义混为一谈。为了考察这一系统的历史，我们必须大大 突出它在某个方面的价值与意义。

我们赞同对人类（l’anthropos）的这种描述：不稳定的平衡与手语符号（l’écriture manuelle-visuelle）联系在一起。[31]这种平衡慢慢受到了威胁。我们至少知道，“不失去手、牙齿和直立行走的能力就不易发生”能导致“未来人”的诞生的“重大变化”。但“未来人”将不再属

于“人”。“躺着生活并且只需用四肢按按钮的无齿人类并非完全不可设想。”[(32)]

有人把始终威胁这种平衡的东西与破坏符号的线性 特征的东西混为一谈。我们发现，传统的时间概念，世界和语言的全部组织结构与它密切相关。狭义的文字，尤其是表音文字，扎根于过去的非线性文字中。我们必须废弃这种文字，我们不妨说这是技术的成功：它可以确保在一个充满危险与苦难的世界上进行资本积累（capitalisation，也包含“大写字母化”之意——译者）具有更大的安全性和可能性。但是，这不是一蹴而就 的。战斗已经打响，一切抵制线性化的东西遭到了击退。勒鲁瓦-古朗所说的“神话符号”（mythogramme）的第一要素是一种多维度拼缀其符号的文字：在那里意义并不从属于连续性，也不从属于逻辑的时间顺序或声音的不可逆的时间性。这种多维性不会使历史在同时性中陷入瘫痪，它与另一层次的历史经验相一致。相反，我们完全可以把线性的思想看作历史的还原。的确，我们也许应该使用另一个词：“历史”这个词无疑与展现在场的线性模式始终联系在一起，在那里，线条以直线或圆圈的形式将最终在场与原始在场联系起来。基于同样的原因，在同时性的范畴中，不会出现多维符号结构。同时性使在场的两种绝对的现在、两个点或两个瞬间协调起来，并且它仍然是一个线性论概念。

线性化 概念比通常用来对书写符号概念进行分类并用来描述它们的历史（象形字、表意字、字母等等）的那些概念远为有效、远为可靠，也远为根本。在揭露几种偏见，特别是揭露对表意字与象形字的相互关系、对所谓的文字“实在论”的偏见时，勒鲁瓦-古朗提到了各种因素，即技巧（特别是文字技巧）、艺术、宗教、经济，在神话符号中的统一性，线性文字则标志着它的瓦解。为了重新把握这种统一性，重新把握统一性的另一种结构，我们必须对“四千年的线性文字”[(33)]进行清淤。

由于音标表音法本质上受到了种种限制，线性规范决不可能具有绝对的强制性。对限制音标表音法的各种原因，我们已有了解：这些限制与它们所限制的东西的可能性同时产生，它们揭示了它们所完成的东

西，我们已给它们命名，即，将它们称为分立、分延、间隔。因此，线性规范的产生加强了这些限制并且表明了符号概念和语言概念的特征。勒鲁瓦-古朗对线性化过程进行了广泛的历史描述，我们必须把他所描述的这种线性化过程与雅各布森对索绪尔的线性论概念的批评结合起来考虑。“线条”仅仅代表一种特殊模式，不管它有什么特权。这种模式已经成了 一种模式，并且，它作为模式仍然难以把握。如果我们承认，语言的线性特征需要这种庸俗的和世俗的时间性概念（它是同质的时间性，受现在的形式以及作连续直线运动或圆圈运动的理想形式的支配），而海德格尔指出这种时间性概念本质上决定着从亚里士多德到黑格尔的所有本体论，那么，对文字的反思和对哲学史的解构不可分割。

因此，这种谜一般的线条 模式是哲学在审视它自身的历史本质时不可能发现的东西。黑夜已经过去，晨曦已经初现。此时，直线性（它不是以多维符号表示的思想的丧失或缺席，而毋宁是这种思想的压抑[34]）放松了压迫，因为它开始使它长期偏爱的技术和科学的经济原则失去作用。事实上，长期以来它的可能性一直与经济的可能性、技术的可能性和意识形态的可能性在结构上紧密联系在一起。这种密切相关性出现在文人阶层或支配文牍的阶层对意识形态结构进行词典化、大写字母化、固定化和等级化的过程中。[35]这不是因为非线性文字的大量出现破坏了这种结构上的密切联系；事实恰恰相反。但它深刻地改变了它的本性。

即使在今天新的文学作品或理论作品勉强以书本形式来包装自己，线性文字的终结仍然是书本的终结。[36]这并不意味着将新作纳入书本，而是意味着对字里行间的意义进行最终解读。因此，当有人写作不分行时，他也开始按另一种空间结构来重读过去的作品。如果说阅读问题现在成了科学的前沿问题，那是因为两个文字时代之间出现了中断。由于我们已开始写作并且以不同的方式写作，我们也必须以不同的方式重新阅读。

一个多世纪以来，人们一直可以感受到哲学、科学和文学的这种忧虑。我们可以将这些领域的所有革命视为正在逐步摧毁线性模式的动

乱。这是史诗般 的模式。只有模仿用算盘教授现代数学的做法，我们才会以文章和书本的形式记下今天的思想。这种不合时宜的做法并不新颖 ，但它比以前表现得更为明显。对多维性和线性化的时间性的把握并不是简单地倒退到"神话符号"；相反，它使服从线性模式的所有合理性成为神话描述（mythographie）的另一种形式和另一个时代。因此，通过对文字的沉思表现出来的这种元合理性（méta-rationalité）或元科学性不可能隐含在一门人文科学中，就像它不可能符合传统的科学概念一样。同样，它们遗漏了单独的人，甚至人 的手势，科学 和准则 （ligne）。

我们更不用说将这种沉思纳入一门分支学科 的范围。

字谜与各种起源的协同性

这简直就是一门笔迹学，甚至是一门被社会学、历史学、人种学和心理分析更新了和丰富了的笔迹学。

既然个人的笔迹表现了写字者的心理特征，那么，不同民族的笔迹也在一定程度上使研究这些民族的集体心理的特征成为可能。[(37)]

这种文化笔迹学，不管其计划多么合理，只有在我们澄清了更一般、更基本的问题之后才会产生并继续保持某种确实性：这些问题涉及个人的书写法与集体的书写法的结合，涉及书写符号"话语"与书写符号"代码"的结合，但我们不应从意指意向的角度或从指称的角度，而要从风格和涵义的角度去考察这种结合；这些问题还涉及不同的书写符号形式与不同质料的结合，涉及不同的书写质料的外形（材料：木头、蜡、皮、石头、墨水、金属、植物）或工具（刀尖、毛笔，等等）的结合，涉及技术的、经济的、历史的层面的结合［比如，在书写符号系统 发明之后，在书写风格 已经定型之后（不一定同时）］；涉及各种风格在这一系统中发生变化的限度与意义；涉及书写法在形式和物质上受到的各种关注。

从后一种观点看，我们应当给心理分析式的研究赋予某种特权。由于触及客观性和对象的价值的原始构造——触及作为范畴的适当 或不适当 的对象的构造，而这些范畴不可能从理论的 形式本体论以及关于一般对象的客观性的科学中派生出来——心理分析就不是一个单纯的科学分支，尽管正如其名称所表明的那样它属于心理学的范畴。它保持这一名称肯定并非无关紧要，并且标志着批评和认识论已经达到某种水平。然而，即使心理分析并未达到原始痕迹的先验性（被抹去了），即使它仍然是一门庸俗的科学，它的普遍性对所有分支学科而言仍然具有主导意义。在此，我们显然会想到克莱恩夫人[38]所作的那类研究。《论学校在儿童利比多（libidinal）的发展过程中所起的作用》[39]就是例证。这篇论文从临床的观点看，激发了人们对阅读和写作活动、对数字的创造和运用的热切关注，等等。由于理想的客观性的构造本质上必须依靠文字能指[40]，任何有关这种构造的理论都无权忽视对文字的关注。对文字的这种关注不仅将不透明性保留在对象的理想性中，而且使这种理想性的解放成为可能。它还提供了使一般客观性成为可能的力量。我们并不掩饰这一论断的重要性以及客观性理论和心理分析所面临的任务的艰巨性。但是，必然性与艰巨性是相称的。

文字史学家在其工作中会面临这种必然性。只有以所有科学为根据才能把握文字史学家的问题。对数学、政治、经济、宗教、技术、法律等学科的本质的反思与对文字史的反思和有关文字史的信息有着深刻的联系。文字的拼音化问题是贯穿于反思的所有领域并且构成其基本统一性的津梁。这种拼音化是一种历史过程，没有一种文字能完全摆脱这一过程，并且这种进化之谜不会受到历史概念的支配。后者无疑出现在文字拼音化的某个阶段并且在本质上以拼音化为前提。

在这个问题上，大量最新的、争议最少的资料告诉我们什么呢？它首先告诉我们，由于结构上或本质上的原因，纯表音文字是不可能的，而且它从未彻底减少非表音文字。尽管表音文字与非表音文字的区分是完全必要的和合理的，但相对于人们所说的协同性和基本联觉（Synesthésìe）而言这种区分只是派生的东西。由此可见，不仅音标拼词法不可能是全能的，而且它早就开始损害无声的能指。因此，“表

音”与“非表音”决非某些文字系统的纯粹性质，在所有一般指称系统中，它们是或多或少常见的并且起支配作用的典型概念的抽象特征。它们的重要性很少取决于量的分配，而更多地取决于它们的构造。譬如楔形文字既是表意文字又是表音文字。我们的确不能将每种书写符号能指归于某一类别，因为楔形文字代码交替使用两个声区（registres）。事实上，每种书写符号形式都有双重价值 ，即：表意价值与表音价值。它的表音价值可能简单也可能复杂。同一种能指可以有一种或多种表音价值，它可以是同音 也可以是多音 。在这种普遍复杂的系统之上还要巧妙地加上明确的限定词，加上阅读时无用的发音后缀，加上很不正规的标点。R·拉巴特（R. Labat）指出，不通晓这一系统的历史就无法理解这一系统。[(41)]

这一点适用于所有文字系统，并且不取决于常被人们轻率地视为精密标准的东西。例如，在表形文字的描述结构中，对物的描绘，如图腾纹章，可以具有专名的符号价值。从此，它在具有表音价值的其他系列中起着名称作用。[(42)]它的分层也许非常复杂并且超越了与其直接使用相联系的经验意识 。这种能指结构由于难以为目前的意识所理解，因而不仅可以在潜意识（la conscience potentielle）的边缘而且可以按照无意识（l'inconscient）的因果关系继续发挥作用。

所以，名称，特别是所谓的专名，始终处于差别系列或差别系统中。它成为名称仅仅是因为它可以被铭记在某种图案中。名称的专属性并不能回避间隔，不管它是否通过起源与事物在空间中的表现相联系，也不管它是否处于明显摆脱了日常空间的语音差别系统或社会分类系统之内。隐喻损害专名。在差别和隐喻系统之内，本来意义并不存在，它的“表现”是一种必要功能——我们应该把它作为必要功能来分析。在绝对的听-说（le s'entendre-parler）中，本来意义的绝对显现（parousie），作为逻各斯在声音中的自我呈现，在它所处 的系统内应被视为一种顺应不可毁灭的相对必然性的功能。这就意味着确定 形而上学或逻各斯的存在-神学。

留待解决的字谜 问题集中 了所有的困难。对事物的描画可以作为象形文字被赋予表音价值。这并不抹去“象形文字”的指称功能，而且这

种指称功能决不只是"实在论的"。能指发生分裂或组成一个系统：它既指称事物又指称声音，至少指称事物。事物本身是各种东西的集合体或"空间中"的差别系列。声音也可以被铭记在某个系列中，这种声音也许就是一句话：铭文于是具有表意文字性质或具有综合性质，它无法分解。但声音也可以是构成混合物的元素本身：我们正在讨论一种显然具有表形文字特征的文字，事实上，这种文字就像字母一样具有表音-分析性质。现在人们所了解的墨西哥的阿兹台克文字似乎涵盖了所有这些可能性。

Téocaltitlan这一专名分成几个音节，这些音节分别以下列形象表示：嘴唇（tentli）、道路（otlim）、房子（calli）和牙齿（tlanti）。这种做法与用事物的形象给人命名密切相关，而这些事物成了名字的一部分。阿兹台克人在很大程度上实现了音标拼词法。通过借助于真正的语音分析，他们成功地用形象来表示孤立的声音。[(43)]

巴特尔（Barthel）和克诺罗佐夫（Knorosov）的论马雅象形字的著作并没有导致相应的结果，它们的发展非常缓慢，但目前几乎可以肯定出现了表音因素。这同样适用于复活节岛（l'île de Pâques）上的文字。[(44)]这种文字不仅是表形-表意-表音文字，而且，其非表音结构内部的多义性和确定性可以产生被一种真正的书写符号修辞学（如果可以冒险使用这个荒唐术语的话）所接受的隐喻。

在所谓的"原始"文字中，在被认为"没有文字"的文化中，我们可以发现这种结构的复杂性。我们早就知道中文或日文这类有着大量非表音文字的文字很早就包含表音因素，在结构上它们仍然受到表意文字或代数符号的支配。于是，我们可以掌握在所有逻各斯中心主义之外发展起来的文明的强大运动的证据。文字本质上削弱言语，它将言语纳入某个系统：

这种文字或多或少诉诸外来的表音符号，因为某些符号被用来表示独立于其原始意义的发音。但符号的这种表音用法在原则上不足以败坏汉语并把它引上表音符号的道路……中国的文字从未对语言作语音分析，我们绝不会感到这种文字是对言语的或多或少的忠实转达。因此，书写符号，作为表示像它自身一样独一无二的实在的记号，在很

大程度上保留了它的原始声誉。我们没有理由相信，汉语口语在古代达不到与文字相同的效果。它的力量很可能因为文字的出现而黯然失色 。恰恰相反，在文字很早向划分音节和字母的方向发展的文明中，语词无疑在自身内积聚了宗教的、魔术般的创造力量。事实上，我们在中国显然看不到言语、单词、音节或元音的这种奇特的升值（valorisation），而在从地中海盆地到印度的所有伟大的古老文明中，这一点却得到了验证。[(45)]

完全不同意这种分析是很困难的。然而，我们应该注意到这种分析似乎将"语言的语音分析"和表音文字看作一种正常的"结果"，看作一种历史目的。汉字就像驶向港口的船只一样在即将达到目的地时在一定程度上搁浅了。我们可以说汉字系统是一种尚未完成的字母系统吗？另一方面，J·热尔内（J. Gernet）似乎通过汉字书法与"像它自身一样独一无二的实在"的"符号化"关系来说明汉字书法的"原始声誉"。不管能指的质料和形式是什么它都没有"独一无二的实在"，这一点不是很明显吗？能指从一开始就是它自身重复的可能性，是它自身的图画或相似性的可能性。它是它的理想性的条件，是将它确定为能指并使它发挥能指作用的东西，这种东西将它与所指联系起来，而所指因为同样的原因决不可能成为"独一无二的实在"。从符号出现以来，也就是说从一开始，根本就不存在纯粹的"实在性"、"单一性"、"独特性"。我们有什么权力假定"在古代"、在汉字出现之前言语可能具有我们在西方所看到的那种价值和意义呢？为什么在中国言语会因文字的出现而"黯然失色"呢？如果我们真想深入了解以文字的名义将远非对记号技巧进行分离的东西，我们难道不应该在其他人种中心主义的前提中排除一种将所有差别变成歧异或推迟、变成事故或偏差的书写符号一元发生论？我们要考察这种太阳中心论的言语概念吗？我们还要考察逻各斯与太阳（与善或人们无法直接与之照面的死亡）的相似性，与君王或父亲（《理想国》508c将善或理智的太阳比作父亲）的相似性吗？在什么情况下文字会威胁这种类比系统的脆弱的、隐秘中心呢？在什么情况下文字会表示善 和父亲 的黯然无光 呢？我们不应停止将文字看作令人惊奇并有损于这个字的光荣的黯然失色状态吗？如果存在某种被遮蔽的必然性，存在着阴影与光线的相关性、文字与言语的相关性，它本身不应该表现为另一种样子吗？

它的确是另外一种样子：必然的离心化不可能是哲学的或科学的活动本身，因为通过把握将言语和文字联系起来的另一系统，它破坏了语言和认识 原则的基本范畴。理论 的自然倾向——在认识 中将哲学和科学统一起来的东西的自然倾向——将会竭力填补缺口，而不是加固围墙（clôture）。在文学和诗歌作品方面这种突破更加可靠、更加深入，这是正常现象。这像尼采一样，首先摧毁和动摇了先验的权威以及认识 的基本范畴即存在；这也是正常现象。这就是费诺洛萨[46]的工作的意义所在，[47]他对埃兹拉·庞德（Ezra Pound）及其诗歌的影响众所周知：这种用完全形象化的语言写成的诗歌与马拉美（Mallarmé）的诗歌一起成了最深厚的西方传统的第一次突破。中国的表意文字对庞德的作品的吸引力可以被赋予全部历史意义。

自拼音化的起源、历史和冒险受到质疑以来，拼音化运动与科学、宗教、政治、经济、技术、法律、艺术的运动混合在一起。这些运动的根源以及这些历史领域只有通过我们必须不断关注和慎重使用的抽象方法才能彼此分离，为了给每门科学划界它们必须如此。我们可以将不同根源的这种协同性称为原始文字。消失于这种协同性中的东西因此成了有关单纯的起源的神话。这种神话与起源概念联系在一起，与叙述起源的言语联系在一起，与起源的神话联系在一起，并且不仅与起源的虚构事件联系在一起。

对书写符号的把握可以确保神圣的力量在痕迹之中发挥作用并且了解宇宙的一般结构；所有教士，不管是否运用政治权力，被指派担任文字工作并且因为他们能运用文字的力量而被指派担任这种工作；战略、弹道学、外交、农业、财政和刑法都在历史上和结构上与文字的形成联系在一起；根据神话素（mythème）模式或系列，文字的起源在千差万别的文化中始终是相似的，并且它以复杂而合乎规律的方式与政治权力的分配息息相通，与家庭结构息息相通；资本积累的可能性、政治-行政机构的可能性始终要经过文牍之手。尽管由文牍插手组织的代表团络绎不绝，但他们下了许多战争赌注，他们所起的作用始终无法削弱；通过差异，发展的不平衡、持久性游戏、延迟游戏、分散游戏等等，各种意识形态的、宗教的、科学技术制度之间、各种文字系统之间的密切联系是牢不可破的。而这些文字系统既不只是"交流

手段”或所指的工具，又不同于这种手段或工具；权力和一般有效性的意义可能作为意义和主宰（通过理想化）以这种方式表现出来，它们始终只有通过“符号的”力量而与文字的使用联系在一起；经济、货币或前货币与借助图解的计算是同源的；没有痕迹的可能性［如果像列维-布留尔（H. Lévy-Bruhl，当代法国人类学家，著有《原始思维》。——译者）指出的那样没有狭义上的记号］，就没有法律。所有这些都反映了一种共同的根本的可能性，任何特定的科学、任何抽象的学科都不可能以此方式思考这种可能性。(48)

我们必须理解科学的这种无能，这种无能也是哲学的无能，是认识的终结。首先，它不会导致前科学的或潜哲学的话语形式。恰恰相反，这种普通根据，只有在历史的范围内，也就是说，只有在科学和哲学的限度内，才能被称为文字；但这种普通根据并不是根据，而是对起源的掩盖。并且，它之所以不是普通的根据，是因为只有通过并非一成不变地保持差别，通过差别本身 的这种难以名状的运动（我们出于策略考虑将它称为“痕迹”、“延迟”、“分延”），它才会保持不变。

创立文字科学或文字哲学是一项必要而艰巨的任务。但是，关于痕迹、分延或延迟的思想，在达到这些界限并且不断重复这些界限之后，必须超越认识 的领域。海德格尔有理由将类似而不同一地违反所有哲学原则（philosophème）的活动称为思想。但是除了经济地策略地使用这一名称之外，“思想”在我们看来是一个地地道道的中性名称，是文本的空白，是未来时代的分延的必然不确定的索引。在某种意义上说，“思想 ”意味着虚无 。像所有开端一样，这种索引凭借易于观察的外观而属于过去的时代。这种思想无足轻重。在系统的游戏中，它就是那个无足轻重的东西本身。我们知道我们尚未开始思想：它适应文字的要求，但只有通过认识 才能展开自身（s'entame）。

文字学，这种思想仍然被禁锢于在场之中。

---

(1) 关于研究经验起源的经验主义困难，可参见M· 科昂（M. Cohen）：《伟大的文字发明》（1958年），第1卷，第3页及以下各页。J· G· 费夫里耶的《文字史》（1948—1959年），它是法国最重

要的文字通史著作。M· V· 大卫对它们作过研究，见《批评》杂志（1960年6月号）。

(2) M· V· 大卫对它作了具体说明。“在19世纪的思想中，由于对语言事实的全面辩护始于赫尔德（J. G. Herder，1744—1803，德国哲学家，浪漫主义运动的先驱。—— 译者），而形成了空白。荒谬的是，在夸大这个世纪因符号问题而造成的不满时，这个开始作重大解释的世纪留了一段空白期，为那些解释工作进行长期准备……因此我们必须填补这一空白，重建一种连续性……。我们最好能够说明……莱布尼兹的著作常常把中文事实和普遍文字计划以及有关文字与言语的各种可能的观点……结合起来。我们不仅苦于19世纪对符号的茫然无知。我们都运用‘拼音文字’这一事实无疑大大掩盖了书写活动的这些本质内容。”（《讨论》，见EP，第352—353页）

(3) 她在《巴比伦的众神与命运》（法国大学出版社，1949年）中已特别指出，（尤其要参看最后一章《论文字的统治》）以及《哲学杂志》、《巴黎语言学会会刊》、《批评》、《心理学杂志》、《亚洲杂志》上的许多文章。M· V· 大卫是B· 赫罗兹尼（B. Hrozny）的学生，也是其著作的译者。

(4) DE，第34页及以下各页。

(5) 被称为“广州耶稣会”的团体致力于发现西方（犹太基督教徒和埃及人）对中国文字的影响。参见V· 皮诺（V. Pinot）：《中国与法国哲学精神的形成（1640—1740年）》，1932年，以及DE，第59页及以下各页。

(6) A· 基歇尔：《从选择技巧的联系看新的普遍的多用文字》（*Polygraphia nova et universalis et combinatoria arte detecta*）。J· 威尔金斯：《寻求真正的文字和哲学语言的尝试》（1668年）。

(7) M· 梅森（M. Mersenne，1588—1648），法国数学家，在数学方面于1644年提出了梅森数。他捍卫笛卡尔和伽利略的学说，反对教会对他们的批评。—— 译者

(8)　《致梅森的信》，1629年11月20日，也可参见L· 库蒂拉（Louis Couturat）与L· 莱奥（Léopold Léau）：《普遍语言史》，第10页及以下各页。

(9)　同上书，第57页。

(10)　我们认为将这段上下文抄录如下更为可取："此外，我相信，我们可以设计新系统，让人们用这种语言形成原始语词和符号，以便迅速掌握它。必须使它们井井有条，也就是说人脑中的所有观念必须排列得像数字的自然秩序。总有一天我们可以学会给无穷数列的数字命名，因而用某种全新的语言写出无限多样的词句。我们也可用同样的方法写出所有其他词句以表达深入内心的所有其他观念。如果发现了这一秘密，我敢肯定，要不了多久这种语言就会传遍全球。许多人会愿意花上五六天时间学会这门能与所有人沟通的语言。但我不认为，你们的作者也想到了这一点。这既是因为他的全部观点并未说明上述情形，也是因为这种语言的创造有赖于真正的哲学。因为没有这种哲学就不可能列举和安排人的所有思想，甚至不能将它们分为清楚明白的简单观念。在我看来，这是获得真正的科学知识的最大秘密。如果有人能准确地说明在人的想象中构成人的所有思想的简单观念是什么，如果他的说明获得了普遍的接受，我倒希望有一种易学、易说、易写的普遍语言。这种语言的优点在于它有助于人的判断，它可以清楚明白地描述事物以至几乎不会出错。恰恰相反，现在几乎所有的词义都很混乱，人的头脑已习惯于这些意义，结果几乎没有任何东西能完全为人的头脑所理解。但我认为这种语言是可能的。……"

(11)　《莱布尼兹的著作与未刊残稿》，库蒂拉编，第27—28页。

(12)　参见Y· 贝拉瓦尔（Yvon Belaval）《莱布尼兹对笛卡尔的批评》，尤其是第181页及以下各页。

(13)　《莱布尼兹的著作与未刊残稿》，库蒂拉编，第98—99页。

(14)　参见库蒂拉：《普遍语言史》，第1—28页。也可参见Y· 贝拉瓦尔上引著作，第181页及以下各页，与DE，第4章。

(15) 例如，在那么多著作中，可参见《单子论》1—3节、51节。它既未论及我们的意图，也未论及从内在证据出发证明文字与莱布尼兹的无限论神学的相互联系的可能性。为此，有必要全面审视和详尽考察这一计划的全部内容。在这个问题上，我们参考了已引用过的那些著作。莱布尼兹在一封信中试图让人想到上帝存在与普遍文字的可能性的联系，像莱布尼兹一样，我想指出，"如果不充分说明这种文字的基础，我们就无法正确证明一个命题。……""可是现在指出我的文字的基础也是上帝存在的证据，这就够了；因为简单观念是文字的要素，简单形式是事物的根源。我认为，所有简单形式彼此一致。如果不充分说明这种文字的基础，我就不能正确证明一个命题。如果这一点是正确的，那么可以得出，完全掌握所有简单形式的上帝的本性是可能的。我们已经证明，如果上帝是可能的，他就是存在的。因此，上帝存在。我们必须证明这一点。"（《致伊丽莎白女王的信》，1678年）本体论证明 的可能性与普遍文字论的可能性之间有着本质的联系。

(16) 参见DE，第4章。

(17) 《人类理智新论》III，II，§I。1661年，达尔加诺发表了题为《被称为普遍文字和哲学语言的符号艺术》（*Ars signorum，vulgo character universalis et lingua philosophica*）的著作。关于威尔金斯，见上文，库蒂拉，同前书以及DE好几处。一种文字或一种纯粹人工语言和纯粹任意性的语言只能一下子作为一个系统 创造出来。早在杜克洛、卢梭和莱维-斯特劳斯（参看下面）之前，莱布尼兹就认为这一点是可能的："著名数学家和伟大的语言学家戈利乌斯（Golius）认为，他们的语言是人工语言。也就是说，它是由某个聪明人一下子创造的，以便让住在中国这个泱泱大国的许多民族进行口头交流，尽管这门语言因长期使用而发生了改变。"（III，I，§1）

(18) 白晋神父（J. Bouvet，1656—1730），法国耶稣会会士，1685年法王路易十四派来中国的五个耶稣会会士之一。他同张诚（法国耶稣会会士）一起教康熙帝数学。康熙帝曾派白晋赴罗马赠教皇礼物，返回时率领十个天主教士来华。死于北京。—— 译者

(19)　C· I· 格哈特（C. I. Gerhardt）编《哲学著作》，第7卷，第25页，DE，第67页。关于这一切问题，也可参见R· F· 默克尔（R. F. Merkel）：《莱布尼兹与中国》（纪念莱布尼兹诞生300周年），1952年。关于与白晋神父就中国思想与文字的通信，可参看第18—20页以及巴吕齐（Baruzi）的《莱布尼兹》（1909年），第156—165页。

(20)　DE，第3章。

(21)　DE，第43—44页。

(22)　《导言》，第260页，德里奥东（Drioton）作了引用和翻译（参见DE，第46页）。关于A· 基歇尔的多用文字计划，可参见《从选择技巧的联系看新的普遍的多用文字》（*Polygraphia nova et universalis ex combinatoria arte detecta*），1663年。关于他与鲁尔（Lulle）、伯歇（Becher）、达尔加诺（Dalgarno）、威尔金斯、莱布尼兹的关系，可参见DE，第61页及以下各页。

(23)　《对写作技巧的普遍原则的反思，特别是对中文基础的反思》，1718年，第629页。也可参见《论文字的一般年代学》，该书讨论了"犹太教的历史"、"《圣经》唤起的宗教关怀管窥"（DE，第80页及以下各页）。

(24)　《论埃及的象形文字，从中可以发现语言与文字的起源和进步，埃及学的悠久历史；以及论述动物崇拜的起源，和科学研究的象形文字的古代文物评述；并对编年史和中国人的原始文字的评论》（1744年）。这是《摩西的神圣使命》（1737—1741年）的部分法文译文的标题。下面，我们将考察这部著作对孔狄亚克、卢梭和《百科全书》的合著者的影响。

(25)　DE，第126—131页。

(26)　E· 多布尔霍夫（Ernst Doblhofer）：《文字的解读》（1959年）和EP，第352页。

(27) 前面提到的著作，第2页。M· V· 大卫在已引著作中批判了这种工具主义观点。我们不能夸大这种工具主义的形而上学依赖性，它常常对语言的本质进行语言学定义，而语言被比作一种功能，更重要的是，被比作一种外在于其内容或动因的功能。工具概念始终包括这层含义。因此，A· 马蒂内承担了将语言定义为"工具"、"手段"的责任并作了充分的发挥。作者认识到这种定义带有"比喻性"，而这种比喻性恰恰使语言定义不够可靠，并且重新提出了工具性问题、功能的意义和意义的功能问题（参见《普通语言学原理》，第12—14页，第25页）。

(28) 例如，参见M· 科昂的前引著作，第6页。

(29) 参见GP，第2卷，第12页及以下各页；第23页及以下各页；第262页及以下各页。

(30) 第1卷，第119页及以下各页。

(31) 第161页及以下各页。

(32) 第183页。我也参考了亨利· 福西永（Henri Focillon）的《手的赞歌》以及让· 布兰（Jean Brun）的《手与心》。在完全不同的语境中，我还把对文字的悬置解释为对"诚实"的悬置（《力与意义》以及《呼出的言语》，载《文字与差别》）。

(33) 第1卷第4章。作者特别指出，"文字并不是从书写符号的虚无状态中产生的，就像没有经历过去的那些阶段就没有农业一样"（第278页）；"表意字先于象形字"（第280页）。

(34) 也许可以解释勒鲁瓦-古朗对"多维符号观念的丧失"的评论以及对"与线性语言分离"的思想的评论。（第1卷，第293—299页）

(35) 参看EP，第138—139页，GP，第1卷，第238—250页。"原始城邦的发展不仅与熟练使用火的专门人员的出现相一致，而且文字与冶金术同时产生，在此它并非巧合。……"（第1卷，第252页）"当农业资本主义开始形成时，以账簿制度来促进其稳定的手段也随之出现，

当社会等级制已经确立时，文字也创造了它的第一批系谱编制者”（第253页）。“文字的出现不是偶然的，在神话叙述体系成熟几千年之后，表达思想的线性符号与金属和奴隶制同时出现（参见第6章）。它所内含的事物并不出乎意外。”（第2卷，第67页；也可参见第161—162页）

虽然现在人们已经十分清楚这种结构上的密切联系，特别是资本化与文字之间的联系并且作了描述，但很久以前就有人看到了这种联系，其中有卢梭、库尔· 德热伯兰（Court de Gebelin）、恩格斯，等等。

(36) 线性文字“在几千年中并没有依赖它所起的保留集体记忆的作用，而是通过单向度的展开构成了诞生哲学与科学思想的分析工具。现在我们可以采取书本之外的方式来记载思想。书本只在短期内具有能迅速处理的优势，配有电子选择系统的庞大‘磁盘图书馆’在不久的将来将会显示经事先选择并可即刻再现的信息。在未来的几个世纪，阅读仍将保持其重要性，尽管对大部分人来说它属于明显的退步。文字会被自动口授录音机所取代，因而可能迅速消失。从中我们会发现我们将回到以前以口代手的阶段吗？我倒认为，此处涉及人为倒退的普遍现象的一个方面，涉及新的‘解放’。至于推理方式上的长期影响以及扩散性的多维思想的回归现在尚难预料。科学思想由于必须通过印刷系统来表现而受到了阻碍。毫无疑问，如果能采取某种步骤将书本中不同章节的所有内容同时显示出来，作者和使用者将会发现极大的优点。完全可以肯定，如果科学推理不会随着文字的消失而损失分毫，那么，哲学与文学的形式肯定会发生改变。既然印刷术会保存人们在拼音文字时代的古老思想形式，这一点尤其不会令人遗憾。新形式之于旧形式犹如钢之于燧石。它们作为工具不仅更为锋利，而且更为灵巧。文字作为在几个世纪中占统治地位的过渡形式将会转为深层结构，而不改变理智的功能”（GP，第2卷，第261—262页，也可参见EP，结论部分）。

(37) 《第二十二周的综合》是一份学术报告，其内容已收入《文字与民族心理学》，这份报告被加上M· 科昂对它的评语：“文字的伟大发明及其发展。”但是学术讨论会期间所作的丰富多彩的一些报告，不

时针对笔迹学以外的话题。M· 科昂本人认识到这一任务的艰巨性，以及它的不成熟性："我们显然不能着手讨论各个民族的笔迹学，它太棘手太困难。但我们可以表达这样的想法：笔迹学之所以众说纷纭，不仅是因为技术上的原因，也许还有其他原因。"（第342页）

(38)　克莱恩夫人（Mélanie Klein，1882—1960），英国心理分析家。—— 译者

(39)　1923年的原文，收入《心理分析论文》，法译本，第95页及以下各页。现引几句："在弗里茨（Fritz）看来，当他写字时，一行行文字有如道路，字母骑在摩托车上，也就是说骑在笔上，在路上行驶。例如'i'与'e'一起骑一辆通常由'i'驱动的摩托车，它们相亲相爱，款款柔情世间少有。它们总是一起乘车，它们非常相像，几乎难以区分。'i'和'e'（我指的是小写的拉丁字母）结尾和开头相同。'i'只在中间有一小划，'e'则有一个小洞。关于哥特语'i'和'e'，他解释说，它们也乘摩托车。'e'有一个小盒子，而没有拉丁字母'e'的小孔。'i'灵巧、出色、聪明，有许多锐利武器，它住在山洞里，但洞与洞之间有高山、田园和港口相隔。它们代表阴茎和性交。而'l'显得愚蠢，笨拙，懒惰和肮脏。它们生活在地洞中。在'l'城中，街上堆着脏物和纸张，在'污秽不堪'的小屋里，它们用水拌着从'i'国买回的酊剂，且拌且喝，并把它当酒出卖。它们不能稳当地走路也不会挖土，因为它们将铲子颠倒了，等等。显而易见，'l'代表粪便。对其他字母也可以产生许多联想。因此，他始终只写单数的's'，而不写复数的's'，直至说明并解除这种限制。一个's'是他本人，另一个是他父亲，他们一起乘汽艇，因为笔也是船，本子是湖。's'是他自己，他上了别人的船并向湖心飞驶。这便是他不将两个's'写在一起的理由。他不断使用普通的s而不大写S，这一点取决于：大写S被部分略去，在他看来'仿佛是去掉一个人的鼻子'。这个错误是由阉割父亲造成的并在作出这种解释之后消失了。"在此，我无法引用克莱恩夫人分析的所有类似例子。我们不妨读一下这段更有普遍意义的文字："在恩斯特（Ernst）和弗里茨那里，我可以发现，对书写和阅读即全部学业的基础的限制是从'i'开始的。由于简单的'上下关系'，'i'的确是所有书写的基础（注：在柏林的心理分析学协会的一次会议上，罗尔（Rohr）先生在心理分析解释的基础

上详细讨论了汉字的某些细节。我在后来的讨论中指出，原始的象形字也是现代文字的基础，这种象形字在每个儿童的想象中仍然起作用，因此，现代文字的各种笔划只是简化，它源于压缩、替代以及我们熟知的出于梦想和神经官能症的其他机制，源于古代象形符号的简化，这在每个人那里还有它的痕迹）。在这些例子中，笔杆的性象征意义显而易见……可以发现，笔杆的性象征意义如何融入了后者的书写活动。同样，阅读的利比多意义源于书本符号与眼睛的交接。当然，冲动提供的其他决定因素也在这里起作用。比如，阅读中的'窥视'，文字中带有裸露癖的、具有攻击性的虐待狂倾向；在笔杆的性象征意义的起初，也许本来就存在武器与手的意义。与此相应，阅读活动比较被动，书写活动比较主动。就对它们进行这样或那样的限制来说，关注有机体的前生殖阶段也很重要。"（法译本，第98页）也请参见阿胡里亚格拉（Ajuriaguerra）、库姆（Coumes）、丹纳（Denner）、拉翁德-莫诺（Lavonde-Monod）、佩龙（Perron）、施坦巴克（Stambak）：《幼儿的文字》，1964年。

(40)　　参见胡塞尔：《几何学的起源》。

(41)　《楔形文字与美索不达米亚文明》，见EP，第74页及以下各页。

(42)　A· 梅特罗（Alfred Métraux）：《原始人、记号、符号、象形字与原始文字》，其中一例涉及梅特罗所说的"音标拼词法的开始"："因此，我们将以头顶两只乌龟的人来代表切延内人（Cheyenne）的首领，他被称为'追逐异性的乌龟'。在他头顶上方画一个小孩的轮廓以表示'小家伙'。当涉及具体事物时，这种专名的表达方式几乎不会有什么问题。如果他通过象形字来表达抽象观念，这对书写者的想象力将是一个严格的考验。为了写出一个被称为'公路'的人的名字，奥格拉格拉部落（Oglagla）的印第安人采用下述象征性组合方式：与足迹相似的笔划使人联想到'道路'，在它边上画一只鸟表示快捷，而快捷显然是'一路顺风'的特点之一。显然，只有那些了解与这些符号一致的名称的人才能理解它们。在这一点上，这些图案有助于记忆。此外，我们不妨以'善良的黄鼠狼'为例。以现实主义手法画出的动

物嘴中出现两条波浪形曲线，这些曲线通常表示滔滔不绝的言语。由于这个符号表示‘健谈’，那就意味着读者只会保留形容词而忘了谈话的内容。”（EP，第10—11页）

(43)　EP，第12页。

(44)　EP，第16页。在此，梅特罗系统地总结了巴特尔的《复活节岛文字的解读基础》（*Grundlagen zur Entzifferung der Osterinselschrift*）一书的结论。

(45)　J· 热尔内：《中国，文字的心理方面和心理功能》，EP，第32页和38页。着重号系引者所加。也可参看M· 格拉内（Granet）：《中国人的思想》（1950年），第1章。

(46)　费诺洛萨（E. F. Fenollosa，1853—1908），美国东方研究学者。—— 译者

(47)　在对西方逻辑语法结构（首先是对亚里士多德的范畴表）进行质疑时，在指出对汉字的正确描述不能容忍这种结构时，费诺洛萨回忆说，中国的诗歌本质上是一种文体。比如，他指出，“如果我们正式研究中国的诗歌，我们就要避开西方的语法，避开西方语法严格的词类，以及它对名词和形容词的讨好。我们应该或至少要探求每个名词的本义、声调的高低。我们应避免使用‘是’并且引进大量被忽视的动词。现有的大量翻译违反了这些规则。正常的过渡句子的展开取决于以下事实：一种活动本质上可以决定另一种活动。因此，动因和对象实际上成了动词。比如，‘阅读可以促进写作’这个句子在汉语中可用三个动词表示。这种形式等于三个扩充的从句并且能从中抽出形容词、分词、不定式或条件词。许多例子之一是，‘阅读教会人写作’。另一个例子是，‘读者会成为作者’。中国人可以用第一种简略的形式即‘阅读促进写作’来表示”。见《被视为诗歌艺术的汉字》，法译文，载《节奏》（1937年10月），第4期，第135页。

(48)　我们在这里自然无法描述本段列举的大量事实内容。我只好初步象征性地引用下列著作，并开列一些重要书目：前面提到的J· 费夫

里耶、M· 格拉内，M· 科昂、M· V· 大卫等人的著作。也可参看我们已引用过的A· 梅特罗的文章，EP，第19页（见G· 迪耶泰朗的评论，第19页以及M· 科昂的文章，第27页）；我们已引用过的J· 热尔内的文章，第29、33、37、38、39、43页；J· 圣法尔· 加尔诺：《象形字，埃及文字的发展》，EP，第57、68、70页；已引用过的R· 拉巴的文章，第77、78、82、83页；O· 马松：《爱琴文化：克里特与迈锡尼文字》，EP，第99页；E· 拉罗什：《小亚细亚，赫梯人，使用双重文字的民族》，EP，第105—111页，第113页。M· 罗丹松：《闪米特与字母：南阿拉伯与埃塞俄比亚文字》，EP，第136—145页。J· 菲约扎：《印第安人的文字：印第安人世界及其文字体系》，EP，第148页。H· 列维-布留尔：《文字与权利》，EP，第325—333页，也可参见《对比与结论》，EP，第335页及以下各页。

第二部分　自然、文化、文字

“我觉得我仿佛犯了乱伦罪。”

——《忏悔录》

“卢梭时代”导言

我们有对听觉作出反应的器官，即处理声音的器官，但我们没有对视觉作出反应的器官，我们不能像发出声音那样发出颜色。通过主动器官和被动器官的交替使用，这便成了培养第一种感觉的辅助手段。

—— 《爱弥儿》

如果有人相信传统的阅读方式的内在结构，他也许会说，我们已经提供了双重构架，即历史的 构架和系统的 构架。我们自称相信这一对立。我们这样做是出于便利，因为我们希望我们发生怀疑的原因现在已经一清二楚。既然我们将使用相同的语言并抱着十分慎重的态度来处理我们所说的“范例”，那么，现在就必须为我们的选择进行辩解。

为什么要给“卢梭时代”赋予“示范性”价值呢？J·J·卢梭在逻各斯中心主义的历史上占有什么样的特殊地位呢？“卢梭时代”这一专名意味着什么呢？这一专名与被签上这一专名的文本之间有何关系呢？除非已有答案，我们并不打算提出这一问题。也许开始回答这些问题只是详细阐述的开始，但这种阐述仅限于对问题进行初步设计。此项工作需逐步展开。因此，我们不可能通过推测和序言进行辩解。但是我们可以做初步的尝试。

如果形而上学的历史是将存在确定为在场的历史，如果它的冒险与逻各斯中心主义的冒险合而为一，如果它完全成了痕迹的还原，那么，我们以为，卢梭的著作在柏拉图的《斐德罗篇》和黑格尔的《哲学全书》之间似乎占有独一无二的地位。这三大里程碑表示什么呢？

在音位主义（或逻各斯中心论）的开端与哲学完成之间，在场的动机得到了明确表达。它经历了内在的变化，这种变化的最突出标志是笛卡尔的“我思”的确定性因素。在此之前，受重复性支配的在场的同一性是在本质 （eidos）的理想性或存在 （ousia）的实体性的“客观”形式下形成的。因此，这种客观性采取了表象 的形式、观念的形式，而

观念乃是自我呈现的实体的变形，它在发生自我关联时意识到自身并且确信自身。在它的最一般形式中，对在场的控制获得了无限的保证。本质和存在提供的重复力量似乎获得了绝对的独立性。在能思之物（res cogitans）的因素中，理想性与实体性通过纯粹的自发冲动（auto-affection）而自我关联。意识是对纯粹自发冲动的体验。它认为自己确实可靠，如果自然之光 （lumière naturelle）的公理赋予它这种确定性，如果它能克服魔鬼的挑衅并且证明上帝的存在，那是因为它们构成了思想的原则和自我呈现的原则。自我呈现不会受到这些公理的神圣起源的干扰。神圣实体的无限可变性不会作为中介因素或晦暗因素介入自我关联的透明性和自发冲动的纯洁性中。上帝是使绝对纯粹和绝对自我呈现的自我认识成为可能的那种东西的名称和基本概念。从笛卡尔到黑格尔，尽管存在各种差别将这个时代结构中的不同时刻和地点分离开来，上帝的无限理智仍然是作为自我呈现的逻各斯的别名。只有通过言语 即通过能指秩序，逻各斯才可能是无限的并且自我呈现，它才可能成为自发冲动 ，而主体正是通过能指从自身进入自身，而不从自身之外去借用它制造出来并影响它的能指。这至少是言说的经验或意识，即倾听自身-言说的经验。这种经验通过排除文字而存在并显示自身，也就是说，它不再产生"外在的"、"可以感知的"、"占据空间"并打断自我呈现的能指。

在这个形而上学时代里，在笛卡尔和黑格尔之间，卢梭无疑是惟一或者说是第一个提出了整个时代所隐含的文字还原主题或文字还原系统的人。他重复了《斐德罗篇》和《解释篇》的最初动机，但他从新的在场模式出发，即从主体在意识 或情感 中的自我呈现出发。与他人相比，他更多地受到被他强制排除的东西的吸引和折磨。笛卡尔将符号——特别是书写符号——从"我思"中，从清楚明白的明证性中驱赶出去；后者是观念向灵魂的呈现，符号在感觉和想象的领域中成了被抛弃的附属工具。黑格尔重新将感觉符号交给理念。他批评莱布尼兹并且赞扬处于绝对自我呈现的逻各斯领域中的表音文字，这种逻各斯在它的言语和概念的统一性中接近自身。但笛卡尔和黑格尔都没有抓住文字问题。这场战斗和危机的发生地被称为18世纪。这不仅是因为它恢复了感性、想象和符号的权利，而且是因为莱布尼兹所做的那种尝试在逻各斯中心主义的屏障中打开了缺口。我们必须揭示在这些追求

普遍文字的尝试中，是什么从一开始就限制了这种突破的力量和范围。在黑格尔之前，卢梭就明确指责普遍文字，这不是因为它具有神学的基础，这种基础决定了它对于上帝的无限理智和逻各斯的可能性，而是因为它似乎忽视了言语。"通过"这种指责，我们可以理解18世纪的强烈反应，这种反应捍卫了音位主义和逻各斯中心主义的形而上学。文字在进行威胁，这种威胁不是偶然的、随意的：它在惟一的历史系统中将通用思想符号（pasigraphie）计划、将非欧洲文字的发现或将解密 技术的巨大进步最终与语言和文字的一般科学 的观念调和起来。一场抵抗这些压力的战斗打响了。"黑格尔主义"成了难以觉察的伤痕。

在此，作者的名称和理论的名称并无重大价值，它们既不表示身份也不表示原因。把"笛卡尔"、"莱布尼兹"、"卢梭"、"黑格尔"，等等，视为作者的名称，视为我们用以表示那些运动或变化的制造者的名称，是毫无意义的。我们首先用它们来表示问题。如果我们暂时通过专心致志地讨论哲学文体或文学文本来考察这种历史结构，那不是为了从中发现起源、原因或结构的平衡。然而，由于我们通常并不认为这些文本是结构的单纯结果（在这个词的任何意义上）；由于我们主张为了考察话语的表达和历史总体的表达而提出的所有概念被禁锢在我们在此质疑的形而上学樊篱中，由于我们不了解其他概念，无法创造其他概念，并且只要这种樊篱限制我们的话语，我们就不会创造其他概念。由于这个问题发展的初级阶段、这个事实上和原则上必不可少的阶段在于探讨这些作为征候的文本的内在结构，由于这是在它们的形而上学附属物的总体中确定这些征候本身 的惟一条件，我们就有理由将卢梭和卢梭主义中的文字理论单独对待。此外，这种抽象是片面的并且是暂时的。接下来，我们将直接探讨"方法问题"中的这一难点。

除了这些广泛的、初步论证之外，我们还应采取其他紧急措施。在西方思想中，特别是在法国的思想中，占支配地位的话语（我们不妨称之为"结构主义"）在整个层面上，有时在最富有创造性的层面上，陷入了形而上学即逻各斯中心主义，同时人们可以突然宣布"超越"了形而上学。如果我们选择莱维-斯特劳斯的著作的例子作为阅读卢梭著作的起点和跳板，那是由于多方面的原因：是由于这些著作的理论丰富

性和兴趣，是由于它们通常所起的激励作用，是由于文字理论以及卢梭关注的主题在其中占有的地位。因此，它们在这里将不只是题词（exergue）而已。

第一章　文字[1]的暴力：从莱维-斯特劳斯到卢梭

我现在要讨论文字吗？不，我羞于在一篇教育论文中玩味这种琐屑的东西。

——《爱弥儿或论教育》

它（文字）似乎偏爱盘剥人，其次才是启发人……文字与不忠一开始就在人类那里结下了不解之缘。

——“文字课”（载《悲惨的热带》）

形而上学已经构成了防范文字威胁的示范系统。文字与暴力有何联系呢？暴力怎样才能使它发挥相当于痕迹的作用呢？

为什么这一问题会在莱维-斯特劳斯和卢梭的亲缘关系或继承关系中发挥作用呢？为这种历史局限性进行辩护增添了新的困难：在话语和文本顺序中这种继承关系是什么呢？如果我们打破常规以话语 来称呼文本 在作者或读者的内在经验中的现实的、活生生的自觉再现 ，如果文本的全部来源和规律系统不断超越这种再现，那么，系谱学问题就会大大超越现在向我们展现出来的、构造它的可能性。众所周知，准确描述文本系谱学的隐喻仍然遭到禁止 。文本的历史附属物，在其句法和词汇方面，在其间隔方面，决不可能通过标点、空白、边缘而成为直线 性的东西。它不是散漫的因果关系，不是一层层的简单积累，也不是借用语的单纯并列。如果文本始终能对自身的根基进行某种描述，那么，这些根基只有依靠描述才能存在，也就是说，通过不接触土壤而存在。这无疑会毁灭它们的全部本质 ，而不会毁灭它们发挥扎根功能 的必然性。说人们不断将各种根须混合在一起，让它们盘根错节，重复穿错，加强粘连，在它们的差别中循环往复，层层盘绕或纵横交错，说文本不过是一种根基系统 ，这无疑与系统概念和根基模式

相矛盾。但是，为使这种矛盾不成其为纯粹的表面现象，只有把它放在有限的格局即形而上学历史中加以考虑，只有将它纳入一种不会就此终结并且尚无名称的根基系统中，它才会显示出矛盾的意义并且具有“不合逻辑性”。

文本的自我意识，提供系谱学描述而不与系谱学混淆的特定话语（如，莱维-斯特劳斯以某个“18世纪”为根据而创造出来的话语），恰恰要通过这种歧异而在文本中起组织作用。即便人们有权谈论回忆的错觉，它也不是偶然事件或理论失误；人们必须说明它的必然性以及它的积极影响。一种文本始终分几个时期，阅读必须适应这一事实。这种系谱学描述本身即是自我描述的描述——是“法国的18世纪”（如果有这么回事的话）将其构成自身的起源和自身存在的东西。

在人类学文本和“人文科学”的文本中如此明显的附属物的游戏完全产生于“形而上学的历史”内部吗？它难道会在某种程度上加固这道樊篱？这也许是将会得到几个实例印证的最为广泛的问题。我们可用几个专名来表示它们：话语的保持者，孔狄亚克、卢梭、莱维-斯特劳斯；我们也可用几个普通名词来表示：分析、生成、起源、自然、文化、符号、言语、文字等等概念；最后，我们可用专名中的普通名词来表示它们。

在语言学和形而上学中，音位主义无疑是对文字的排除或贬低。但是，它也赋予一门科学以权威，这门科学被视为一切所谓的人文科学的模式。在这两种意义上说，莱维-斯特劳斯的结构主义是一种音位主义。至于语言学和音位学“模式”，我们所探讨的内容使我们无法回避结构人类学，而音位学对结构人类学具有十分明显的 吸引力。比如，在《语言与亲族关系》[(2)]中就是如此。对这篇论文我们应逐句进行分析。

音位学的产生完全改变了这种局面。它不仅更新了语言学的视角，而且这种大规模的改造并不限于个别学科。音位学对社会科学所起的作用相当于核物理学对整个精密科学所起的作用。（第39页）

如果我们想详细探讨模式 问题，我们就应该考察所有的“好像”和“同样”，它们加强了论证、规范并确认了音位学与社会学之间，音素与亲族关系的各方之间的相似性。我们知道，这是一种“惊人的相似性”，但它的“好像”所起的作用很快向我们表明，这是结构规律的非常确定而又非常贫乏的普遍性，这些规律无疑支配着一些重要的系统，而且支配着许多其他没有特权的系统：音位学是作为一个系列中的范例而不是作为调控性的模式起示范作用。但是针对这一领域，有人提出了各种问题，有人表示异议。由于将科学作为主导模式的认识论 的音位主义以语言 学的 和形而上学的 音位主义（它将言语置于文字之上）为前提，我们将首先识别后一种音位主义。

因为莱维-斯特劳斯已对文字作过论述。这些论述虽然只有短短的几页，[(3)]但在许多方面都值得注意：它非常精辟，简直让人惊奇，因为它以矛盾而新颖的方式阐述了西方世界不断重复的诅咒，阐述了从《斐德罗篇》到《普通语言学教程》这一历史过程中它借以构造自身并且认识自身的排除方法。

重新理解莱维-斯特劳斯的另一个原因是：如前所述，如果文字的产生离不开对自然 与其对立面（它的一系列对立面是艺术、技术、法律、制度、社会、无目的性、任意性，等等）的差别系统保持坚定信念、离不开对这一系统所包含的所有概念保持坚定信念，那么，我们要防止重蹈一位思想家的覆辙：他在思想的某个阶段时而依赖这种区别，时而将我们引向它的盲点：“我们一度强调的自然与文化的对立，现在似乎具有首要的方法论价值。”[(4)]莱维-斯特劳斯无疑是从一个盲点走向另一个盲点。《亲族的基本结构》（1949年出版）主要关注乱伦禁忌问题，它只着眼于细微的区别。结果，对立双方更加令人费解。确定这条裂缝（乱伦禁忌）是否是人们在透明的差别系统之内刚好碰到的奇特例外，确定它是否如莱维-斯特劳斯所说是“我们那时面对”的“事实”（第9页）；或者，确定它是否是自然与文化的差别的起源，是否是这一差别系统的条件（处在系统之外）——所有这些都是冒险。只有当我们将这一条件纳入 以它为条件的系统时，它才会成为“丑闻”。

因此，不妨假定人类社会中一切普遍的东西都与自然秩序有关，并且具有自发性的特点。一切服从规范的东西都是文化的并且具有相对性和特殊性。于是，我们会面临这样一个事实，或毋宁说会面临这样一些事实：按照以前的定义，它们简直就是丑闻……因为乱伦禁忌毫不含糊并且将两种特点不可分割地结合起来，从那里我们已经发现两个相互排斥的序列的对立。乱伦禁忌构成了规则，但这种规则只有在所有社会规则中才具有普遍性。（第9页）

但这种“丑闻”只出现在分析的某个阶段。在这个阶段，人们放弃了无法揭示自然与文化差别的“现实分析”，而转向一种“理想分析”，这种理想分析使我们得以确定“规范和普遍性的双重标准”。正是出于对区分两种分析的信心，这一丑闻才获得了它的意义。信心意味着什么呢？学者的权利似乎是将人们可以预测其“逻辑价值”的“方法论工具”仓促地运用于“对象”、“真理”等等，简言之，运用于科学所探讨的对象。以下是——或几乎是——《亲族的基本结构》（以下简称《结构》）的头几句话：

……人们开始明白，自然状态和社会状态（我们现在宁可称为自然状态和文化状态）的区别，虽然没有什么历史意义，但它可以确保现代社会学把它作为方法论工具。（第1页）

我们可以发现，就自然与文化概念的“主要方法论价值”而言，并不存在发展，更不用说存在从《结构》向《野蛮人的思想》的倒退。毫无疑问，这种方法的工具概念既没有发展也没有倒退：《结构》明确指出了十多年后对“业余拼装”（bricolage），对“工具”的看法，而这些工具是“根据方便实用的原则”搜罗来的“因陋就简的手段”（moyens du bord）。“就像技术层面的修修补补一样，对神话的反思可以获得出乎意料的辉煌成果。反过来，人们常常注意到‘修修补补’具有创作神话的特征”（第26页及以下各页）。的确，我们仍然要问，人种学家是否将自己视为“工程师”或“业余拼装爱好者”（bricoleur）。《生食与熟食》可谓“神话学的神话”（前言，第20页）。

然而，《结构》与《野蛮人的思想》并未以同样的方式抹去自然与文化的界限。在第一种情况下，这意味着尊重一种令人极为生厌的缝合

方式的原创性。在第二种情况下，这意味着还原，不管人们如何避免“消除”它所分析的东西的特殊性：

将特殊的人性重新纳入普遍的人性是不够的。第一项工作为卢梭（莱维-斯特劳斯称赞他“常有远见”）一直不乐意接受的其他工作开辟了道路，而那些工作是精密的自然科学义不容辞的责任：将文化重新纳入自然，并最终将生命纳入它的整个物理-化学环境。（第327页）

在保留和取消继承下来的概念对立时，这种思想就像索绪尔的思想一样处于模棱两可的状态：时而处在未经批评的概念系统中，时而给边界造成压力并努力进行解构。

最后，上述引文必然向我们提出这样的问题：为什么要将莱维-斯特劳斯与卢梭结合在一起呢？我们应该逐步地并且从根本上为这种结合作辩护。但是众所周知，莱维-斯特劳斯不仅感到自己与卢梭毫无二致，感到自己在本质上并且在所谓的理论影响方面与卢梭一脉相承。他常以卢梭的现代门徒自居，他把卢梭视为现代人种学的创立者，而不仅仅视为预言家。我们可以引用给卢梭带来荣耀的上百篇论著。但我们不妨回忆一下《现代图腾崇拜》的结尾中有关“内部图腾崇拜”的章节：“对人种志”的“战斗热情”，卢梭的“惊人远见”，他“比柏格森更加谨慎”，并且“甚至在发现图腾崇拜之前就深入探讨了开辟一般图腾崇拜的可能性的东西”（第147页），即，

1．怜悯。这种基本情感像自爱一样原始，它将我们与他人自然地统一起来——不仅与他人统一起来，而且与所有生物统一起来。

2．语言的原始隐喻的本质——卢梭说它出于我们的语言的情感。《语言起源论》是莱维-斯特劳斯作出解释的根据。稍后，我们将仔细阅读这部著作：“人类说话的最初动机出于情感（而不是出于需要）。人类的最初表达方式是比喻。形象化语言是最早产生的语言。”也正是在《内部图腾崇拜》中，莱维-斯特劳斯将第2篇《论文》[(5)]确定为“法语文献中第一篇普通人类学论文。卢梭在这篇论文中几乎以现代的术语提出了人类学的中心问题，即从自然向文化的过渡问题”（第142页）。这段话表达了作者对卢梭的深深敬意：“卢梭不仅预见了人

种学，他还创立了人种学。在写作《论人类不平等的起源与基础》时，他首先以实用的方式创立了人种学。这部著作提出了自然与文化的关系问题，它是普通人种学的第一篇论文；随后，它又在理论层面上以令人钦佩的明晰和简练将人种学的特殊对象与道德学家和历史学家的对象区分开来：'如果我们想研究人，我们就必须研究人身边的东西。为了研究人，我们还必须扩大视野；为了发现各种特性，我们首先必须观察各种差别。'"（《语言起源论》第8章）[(6)]

因此，这是一种公开的，富有战斗精神的卢梭主义。它已经向我们提出了非常普遍的问题，这个问题或多或少直接指导我们的所有阅读方式：卢梭对逻各斯中心主义的形而上学和在场哲学的依附关系——我们已经认识到并且必须勾画其轮廓的那种依附关系——在多大程度上限制了科学的话语？它必须在自身的范围内保留卢梭主义的戒律以及一个人种学家和现代人种学理论家的忠诚吗？

如果这一问题不足以将后来的发展与我们的初步主张联系起来，我们也许应该重复一下：

1．关于暴力的题外话。暴力不会出人意料地 从外部侵入一门纯洁的语言，侵入受到文字侵略的语言，文字侵略则是语言的疾病、失败和衰落的事件；但是，此处所说的暴力是语言的原始暴力，而语言始终是一种文字。当莱维-斯特劳斯和卢梭将文字的力量与暴力的运用联系起来时，他们暂时不会受到质疑。但是，如果我们将这一主题贯彻到底，如果不再将这种暴力视为自然的纯洁言语的派生物 ，我们就会颠倒一种主张（暴力与文字的统一性）的全部意义，因此，我们要防止抽象地孤立地对待这一主张。

2．关于形而上学或逻各斯的存在-神学的其他省略法（尤其在黑格尔时期）。它试图减少意义的绝对显现（la parousie absolue）中的隐喻从而控制缺席，但枉费心机。此处所说的省略法是原始文字在语言中的省略法，但这种语言是不可还原的隐喻，此处有必要考虑它的可能性并且要避免修辞上的重复。此处所说的缺席是专名的无法补救的缺席。卢梭确信语言始于形象表达，但是，我们会看到，他同样相信语言会向字面意义发展。他指出，“形象语言是最早产生的语言，”但仅

仅补充说，“字面意义是最后发现的”（《语言起源论》）。[7]针对这种字面意义（接近、本质属性、自我贴近、自我呈现、特性、纯洁性），我们提出了书写符号（γράφειν）问题。

专名的战争

如何通过书写区分我们命名的人与我们称呼的人呢？使用呼号的确可以消除含糊性。

——《语言起源论》

现在，我们不妨从《悲惨的热带》回到《语言起源论》，从已经提到的“文字课”回到那个“羞于在教育论文中讨论写字这类‘琐事’”的人所拒绝的文字课。对我们的问题也许要作更多的限定：它们是指同样的东西吗？它们起同样的作用吗？

《悲惨的热带》既是“忏悔录”，又是《布干维尔纪行补遗》（*Supplément au voyage de Bougainville*）的补充。在《悲惨的热带》中，“文字课”标志着人们所说的人种学战争的一段插曲，标志着开辟不同民族和不同文化之间交流渠道的重大对抗，甚至在那种交流尚未在殖民压迫或传教压迫的旗号下开始时就是如此。整个“文字课”是以被压抑或被推迟的暴力的语调描述的，这种暴力时常被掩盖着，但始终沉重得令人难以忍受。在叙述的不同场合和不同时候：在莱维-斯特劳斯的说明中，在不同个人、不同群体、不同文化之间的关系中，或在同一种共同体中，都可以发现它的影响。在这些五花八门的暴力事例中，与文字的关联意味着什么呢？

让我们深入看看南比夸拉人（Nambikwara）的情况。这位人种学家喜欢他们。众所周知，他为他们写过一篇论文：《南比夸拉印第安人的家庭生活与社会生活》（1948年）。因此，我们不妨进一步看看南比夸拉人的“失去的世界”，他们是“一帮游牧的土著人，是世界上最原始的民族”，“他们生活在一个面积相当于法国的广大地区”，横贯其中的

是一条皮卡达（它是一种荒野小径，其"轨迹""几乎难以与灌木相区分"；我们应将以下的东西放在一起考虑：作为文字的道路的可能性和差别的可能性；文字史与道路史，断裂史，被劈开的道路史，若隐若现、时断时续的小径史，由自然的开端、距离和强行分隔开辟出来的、可转换和重复的空间史；未开发的莽莽苍苍的原始森林史。森林区处于未开发状态。人们记下这条断裂的道路，辨认出这条道路并把它曲解为差别，曲解为在森林中、在作为材料的树木中被赋予质料的形式；很难想象理解路线图的可能性的方法不就是同时理解文字的方法）。一条土著人的皮卡达横贯南比夸拉人的土地，但还有一条线贯穿这一地区，这条线便是

"安装后不久就被废弃"的电话线，"松散地挂在电线杆上，电线杆虽已腐烂并且倒在地上，但从未更换过。一群白蚁或印第安人常把电线上发出的嗡嗡声误认为一群野蜂在采蜜"。

南比夸拉人把"观察者带回到如梦似幻的人类童年时代"，所有人都很害怕他们的折磨和残酷——不管是否出于推测。莱维-斯特劳斯描述了这些居民的生物学类型和文化类型，他们的技术、经济、制度和亲族结构不管多么原始，都为他们在人类中、在所谓的人类社会和"文化状态"中提供了恰当的地位。他们谈到了乱伦并且禁止乱伦。"所有人都有亲族关系，因为南比夸拉人喜欢与人种学家所说的近亲 结婚，与堂表姐妹结婚。"另外还有一个原因使人们不会受表面现象的欺骗并且不相信自己可以在此看到"人类的童年"，这个原因就是语言的结构，尤其是它的用法 。南比夸拉人根据情况的变化使用几种方言和几种系统。这里偶尔会出现我们可以统称为"语言"并且会使我们发生浓厚兴趣的现象。它涉及一个一旦超出其可能性的一般条件、超出其先天性就无法加以解释的事实 ；我们往往忽视其现实的、经验的原因，仅仅记载这些事实的莱维-斯特劳斯也不会怀疑这些原因——因为它们出现在这种特定环境下。这一点影响我们对作为专名的原始涂抹的书写符号（γραφεω）的本质或活力的看法。自专名在某个系统中被涂改开始就存在文字，自发生专名的这种涂改即自专名首次出现、语言首次诞生就存在"主体"。这一观点本质上具有普遍意义并且可以先天地产

生。在此，我们无法笼统回答人们如何从这种先天的东西过渡到经验事实的规定。这是因为本质上不存在对这个问题的笼统回答。

我们在此碰到的恰恰是这样的事实 。它并不涉及对我们的专名的结构性涂抹，也不涉及构成它所涂改的东西的原始可读性的涂抹。矛盾的是，这种涂抹又构成了某些社会对使用专名的禁忌的原始可读性：莱维-斯特劳斯注意到"在他们那里禁止使用专名"。

在探讨这一问题之前，我们应该注意的是，在我们所说的原始文字，即差别游戏中，相对于专名的结构性涂抹而言，这一禁忌必然具有派生性。这是因为专名不再成为专名，因为它们的产生就是它们的消失，因为文字的涂改与强加是原始的，因为它们并不伴随专门的铭文；因为专名作为为独一无二的存在物的在场而保留的惟一名称，不过是经过涂改的具有明显可读性的原始神话，因为专名只有通过在分类中从而在差别系统中，在保留差别痕迹的文字中发挥作用才可能存在，这种禁令才可能产生，才可能发挥作用，并且我们将会看到，才可能被人违反。说它被违反，也就是说被恢复涂抹，被恢复起源时的非固有特性（non-propriété）。

这完全符合莱维-斯特劳斯的意图。在"普遍化与特殊化"（《野蛮人的思想》第6章）中，他证明，"他们从不取名，他们要么对他人进行分类，要么对自己进行分类"。[(8)]论证是以几个禁忌事例为基础的，这种禁忌随时随地影响专名的使用。毫无疑问我们应该仔细区分专名消失的本质必然性与特定的禁忌，这种禁忌可以偶然地补充专名或通过专名表达出来。非禁忌就像禁忌一样以根本的涂抹为前提。非禁忌、意识 或专名的显示，只能弥补或揭示一种根本的和不可补救的用词错误。当我们在意识 中将名字称为 专名时，我们已经对它进行分类，名称在被称呼 出来时就被抹去了。它不过是所谓的 专名而已。

如果我们不再从线性的表音符号的狭隘意义上去理解文字，我们就可以说，所有能创造专名的社会，即能抹去专名并对专名进行分类的社会，都会运用一般文字。"无文字的社会"这种说法，都不符合任何实际或概念。这种说法是以人种中心主义的梦想为基础的，因为它滥用庸俗的文字概念，即人种中心主义的文字概念。我们要附带指出的

是，对文字的轻视与人种中心主义是完全一致的。此处的悖论显而易见，其矛盾之一既表达了完全一贯的愿望也实现了这种愿望。同样，人们轻视（拼音）文字，轻视追求丰富性和自我呈现的言语的辅助工具，人们还拒绝给非拼音符号赋予文字的尊严。在卢梭和索绪尔那里我们可以发现这一点。

南比夸拉人——“文字课”的主体 ——成了无文字的民族之一。他们并不使用我们 通常所说的文字。无论如何，莱维-斯特劳斯向我们指出了这一点：“有人猜测南比夸拉人不会写字。”在伦理-政治秩序中，我们会把这种无能视为愚昧无知，把西方的侵入与“文字课”视为非暴力的中断。我们将目睹这一情景，但要有点耐心。

除根据某种模式来确定文字之外，我们怎能否认南比夸拉人懂得一般的文字呢？稍后，当我们看到莱维-斯特劳斯的几段原文时，我们不禁要问，将葫芦上的小圆点和“Z字形图案”（《悲惨的热带》作了简要介绍）称为文字在多大程度上是合理的？首先，我们怎能否认一个能抹去专名的社会，即一个强暴的社会会使用一般文字呢？因为将差别游戏中的专名抹去就是原始暴力本身：是呼号（point vocatif）的纯粹不可能性，是表示称呼的符号（point de vocation）的不可能的纯粹性。卢梭希望通过呼号来加以消除的这种“模糊性”是不可能排除的。因为这种离不开标点的符号不会改变问题的性质：绝对专有的名称通过语言将他者认作纯粹的他者，将他者作为现存的那种他者加以引用，这种专有名称的死亡乃是为独一无二者保留的纯粹的民族语的死亡。在通常的派生意义上的暴力即“文字课”谈到的那种暴力的可能性出现之前，已经存在原始文字的暴力、差别的暴力、分类的暴力和名称系统的暴力，这种暴力乃是通常意义上的暴力的可能性的空间。在勾画这种内涵的结构之前，我们不妨看看使用专名的场景；对我们马上可以看到的另一种场景来说，它是“文字课”的必要准备。这一场景通过该书中的一章和另一种场景即“家庭生活”，与“文字课”分离开来。第26章“论线条”对这一场景进行了描述。

南比夸拉人并不留难，他们对手拿笔记本和相机的人种志学家的出现无动于衷；由于语言的原因，工作变得复杂起来。首先，在他们那里

禁止使用专名。为便于识别，我们必须依次对人们进行排队，也就是说与土著人就用于识别他们的假名达成一致。要么使用Julio，José-Maria，Luiza这类葡萄牙人名；要么使用lebre（野兔）或Assucar（糖）这类绰号。我甚至认识一个人，由于他长了一小撮胡子，这在印第安人中很少见，他们通常没有胡须，龙东（Rondon）或他的一个同伴给他取了一个假名卡韦尼亚克（Cavaignac）。一天，我正跟一群孩子玩，有个小姑娘挨了同伴的打，她跑到我这里来寻求保护，并神秘兮兮地跟我耳语几句。但我听不明白，不得不叫她一遍又一遍地重复。最后，她的同伴发现了，愤怒地跑过来。疑惑一阵之后，我终于明白了事情的原委。第一个女孩想把她的敌手的名字告诉我，以示报复，她的敌手发现后，决定把其他女孩的名字告诉我。这样，我就轻而易举地（尽管不太认真）煽动孩子们相互争斗，直至我知道所有人的名字。此后，他们就成了我的小同谋，轻易地告诉我一些成人的名字。这一阴谋败露之后，孩子们都受到了惩罚，我的情报来源涸竭了。[(9)]

在此，我们无法深入探讨这种禁忌的经验演绎的困难所在，但我们先天地知道，“专名”其实并非专名。莱维-斯特劳斯对“专名”的禁用和披露进行了描述。由于《野蛮人的思想》提到的那些原因，“专名”这个术语并不恰当。这条禁令的引人注目之处在于道出了专名的功能 。这种功能就是意识 本身。通常意义上、意识意义上的专名，仅仅是（我们“其实”应该说，我们似乎不必怀疑这个词）[(10)]附属物和语言-社会的分类的名称。取消禁令、异乎寻常的告发游戏，“专名”大展（我们应该注意到，此处涉及战争行为，并且，对小女孩们专心于这种游戏和敌对行为需要详细论述）并不在于泄露专名，而在于撕下掩盖一种分类和附属物、掩盖处于语言-社会差别系统中的铭文的面纱。

南比夸拉人掩盖着的东西，小女孩们通过违反禁令而泄露的秘密，不再是绝对的方言，而是各种各样的普通名字，是各种“抽象概念”，如果像《野蛮人的思想》（第242页）所说“名称系统也有其‘抽象’概念”的话。

因此，莱维-斯特劳斯在《悲惨的热带》中不加怀疑地使用的专名概念远远不那么简单和方便。“文字课”后来强调的暴力、诡计、背信或压迫等概念同样如此。我们注意到，此处所说的暴力并不是从原始的天真状态中突然产生的。当所谓的 专名的秘密被泄露时，那种毫不掩饰的情况简直让人吃惊 。暴力的结构是复杂的，它的可能性——文字——也是如此。

事实上存在尚需命名的最初暴力。命名，取那些可能禁止说出的名字，这便是语言的原始暴力，它在差别中进行铭记，它进行分门别类，它将绝对呼格悬置起来。把这个独一无二的东西放在 系统中加以思考，把它铭刻在那里，这就是原始文字的存在方式：原始暴力，专名的丧失，绝对贴近的丧失，自我呈现的丧失。事实上它就是从未产生过的东西的丧失，是自我呈现的丧失，这种自我呈现决不是给予的，而是想象出来的，并且始终被重复，被一分为二，它只有在自身消失之时才向自我呈现出来。原始暴力遭到第二种起弥补和保护作用的暴力的禁止，因而也得到它的证实，它确立了“道德”，命令将文字掩盖起来，并涂改和抹去正在对原义进行划分的所谓专名。从这种原始暴力出发，第三种暴力可能 出现也可能不出现（一种经验的可能性）在通常所说的邪恶、战争、失检、强暴中：它在于通过侵入而泄露所谓的专名，即泄露那种将原义与其确切性和纯洁性分离开来的原始暴力。我们可以给反思的第三种暴力命名，这种暴力剥夺了土著人的非同一性，作为原义的非自然化的分类以及作为概念的抽象因素的同一性。我们无疑应该将普通暴力概念（道德律以及违反道德律的系统）置于第三层次，即经验意识的层次。专名的场景记录在这一层次；文字课也将如此。

最后这种暴力在结构上更为复杂，因为它既表示两种低级的原始暴力，也表示两种低级的法律。事实上，它揭示了已经成为剥夺活动的优先提名权，但它也剥夺了从此所起的本义作用，起所谓的本义作用，起推迟本义作用的替代物，被社会和道德意识认作 本义，认作自我同一性的令人放心的标志，认作 秘密。

经验的暴力、日常意义上的战争（小女孩们的诡计和背信，小女孩们的明显 诡计和背信，因为这位人种学家承认自己是惟一的真正的罪魁祸首，从而证明小女孩们是无辜的；表演文字喜剧的印第安头领的诡计和背信，从西方人的侵入中借用各种方法的印第安头领的明显 诡计和背信）始终被莱维-斯特劳斯视为偶然事件 。在他看来，这种事件发生在无辜者的领土上，发生在其自然的 善良尚未堕落的"文化状态"中。[(11)]

这两种标志显然具有轶事特征并且是未来描述的点缀品，它们为"文字课"所要证实的假设提供佐证。它们公布了"文字课"的盛大演出，并且夸耀游记写作技巧的优点。作者按照18世纪的传统，颇有见识地安排了轶事、自白和日记片段，旨在对自然与社会的关系、理想社会与现实社会的关系进行哲学证明，但常常是对其他 社会与我们的社会 的关系进行这种证明。

第一种标志是什么呢？外国人到达后随即发生了专名的战争，这毫不奇怪。它源于前来破坏秩序和自然和平的人种学家的出现，甚至源于人种志学家的出场本身，源于在其游戏中将美好的社会与它自身联系起来的协作关系。成群结队的人不仅将可笑的绰号强加给土著人，迫使他们完全接受这些绰号（野兔、糖、卡韦尼亚克），而且突如其来的人种志研究泄露了专名的秘密，并且破坏了支配着小女孩的游戏的纯洁的协作关系。正是人种学家玷污了游戏场面和小女孩的游戏的纯洁性。外国人的独自出场，他睁开眼睛，这不可能不带来侵害：旁白、耳语的秘密、"策略"的不断变换、激变、鲁莽、在倒下之前纵情欢呼（在"精疲力竭"时，在犯过十足的错误之后颓然倒下），所有这些使我们想到舞蹈，想到节日，就像想到战争一样。

旁观者的单独出场也是一种侵犯。首先，这是纯粹的侵犯：一个沉默寡言的外国人不动声色地目击小女孩们的游戏。其中的一个女孩本应"打"她的"同伴"，但这仍然不是真正的暴力。诚实尚未遭到破坏。暴力只出现在专名的亲密关系开始被破坏之时。只有当这种空间已经形成并且因外国人的注视而被重新定向时，我们才能看到这种情形。他人的眼睛呼出专名，拼出专名并撤销隐瞒它们的禁令。

首先，人种学家只满足于看。他目不转睛，不动声色。因此，当他参加中断游戏的游戏时，当他侧耳倾听并破坏了与受害者（也是骗子）的最初协作关系时，事情变得更为复杂，更加扑朔迷离。最后，由于列出的只是成人的名字（此处的成人是指其名字可以用来给地方命名的人。这一秘密只有在给人取名的地方才被泄露），最终告发不再需要外国人的主动干预。而且，他宣称进行了干预并且责备自己这么做。他先是观看，继而倾听。面对自己造成的局面，他显得很被动，他仍然等待着听到头人的名字。泄露尚不彻底，专名赤裸裸的基础仍然保留着。由于人们不能或毋宁说不必连累无辜的小女孩，外国人背信弃义和诡计百出的主动侵入就会造成这种侵害，在经过一番耳闻目睹之后，这个外国人打算"煽动"小女孩，让她们松口并让她们泄露重要的名字：成人的名字（这篇论文告诉我们，"只有成人拥有自己的名字"，第39页）。他无疑心存内疚和怜悯。卢梭认为，怜悯将我们与最陌生的外国人统一起来。现在，我们不妨重读一下"我的过失"（*mea culpa*）——那位人种学家的忏悔录，他对令他感到满足的侵害行为负全部责任。小女孩们在相互出卖 之后又出卖 了成人。

第一个小女孩出于报复想把她的敌手的名字告诉我；她的敌手发现后又将其他女孩的名字告诉我，以示报复。从此，我就不费力地（尽管不太认真）煽动孩子们相互争斗，直至我知道了所有人的名字。此后，他们几乎成了小同谋，轻易将一些成人的名字告诉我。

真正的罪犯不会受到惩罚，这给他的错误打上了无法补救的烙印："当这一阴谋败露之后，孩子们受到了惩罚，我的情报来源涸竭了。"

有人已经怀疑（莱维-斯特劳斯的所有著作也证明），对人种中心主义的这种批评——《悲惨的热带》的作者深感重要的一个论题——常常不过是将他人确立为原始的自然之善的模式，责备并羞辱自己，对着反人种中心主义的镜子展示其不受欢迎的方面。卢梭本该将自知"不受欢迎"的人的这种羞辱，将这种产生人种学的自责，告诉现代人种学家。[(12)] 在日内瓦讲演中，我们至少可以发现这一点：

事实上，我不是"我"，而是最软弱、最谦卑的"他人"。这是《忏悔录》的发现。这位人种学家除写忏悔录之外还写其他东西吗？如上所

述，他是以自己的名义写作，因为那是他的职业和工作的动力；在那项工作中，他也是以社会的名义写作，这个社会通过它的使者即人种学家的服务选择其他社会，选择其他文明，确切些说，选择最软弱、最卑微的文明；但这样做只是为了证明这种文明本身在多大程度上是"不受欢迎的"。……（第245页）

我们不用谈论熟练地从事这项工作的人所把握的要领，在此，我们可以重新发现从18世纪、从某个18世纪留传下来的行为方式，因为甚至在那个世纪人们已经怀疑这种做法。人们不仅研究欧洲以外的各个民族，把它们作为通向隐藏着的美好状态的线索，作为通向已恢复原貌的家园的线索，作为"零点"的线索。参照它，人们就可以勾画出我们的社会和文化的结构，它们的变迁，尤其是它们的衰落。这种考古学始终也是目的论和末世学，是终结历史的充分而直接的呈现的梦想，是绝对显现的透明性和不可分性，是矛盾和差别的压抑。正如卢梭本该确定的那样，人种学家的使命就是努力实现这一目标。这很可能违反"仅仅"试图"煽动""自我与他人""对抗"的哲学。[(13)] 不要责备我们在此强调这些词语和事件。我们不妨读一读日内瓦讲演，在那里我们可以找到上百个相似的段落：

卢梭的革命孕育并开创了人种学革命，它拒绝强制性的认同，即要么拒绝一种文化与另一种文化的认同，要么拒绝一种文化的个人或成员与社会名流或这种文化试图赋予他的社会功能的认同。在两种情况下，这种文化和个人坚持只有在超越 人时才能实现的自由认同的权利：这是与所有活着因而受苦的生物的认同，也是仅限于功能或社会名流方面的认同，是与尚未成形但已经确定的存在物的认同。摆脱了只有哲学才试图煽动的那种对抗的自我与他人，又恢复了他们的团结。最终得到更新的原始联盟组成了"我们"，以对抗"他"，即，对抗敌视人的社会，人则发现自己更容易怀疑这个社会，因为卢梭以实例教导我们如何回避文明生活的难以忍受的矛盾。因为，如果大自然确实驱逐人，而社会又不断压迫他，人至少可以将矛盾的双方颠倒过来，使之有利于自己，并探究自然的社会 ，以便思考社会的本性 。我以为，这就是《社会契约论》、《关于植物学的通信》以及《遐想录》提供的可靠信息。[(14)]

“一小杯朗姆酒”对狄德罗进行了严厉批评，对卢梭则大加赞扬（“在所有哲学家中，他最配称为人种学家，……我们的师长……我们的兄弟。我们对他太忘恩负义，如果向他表示敬意可以作为对他的隆重纪念，那么，本书的每一页文字都可以献给他”）。它得出这样的结论：“……惟一的问题就是了解这些邪恶的东西本身是否内在于（社会）状态。因此，我们要在这些弊端和罪恶的背后寻找人类社会不可动摇的基础。”(15)

如果我们不在此着重回忆这一目的和动机无法穷尽的那种东西，我们就会使莱维-斯特劳斯的丰富思想显得贫乏。然而，它们不仅包含科学的任务，它们也从根本上规定着它的内容。我们已经指出了第2个标志，“文字课”在南比夸拉人那里展现了它的场景，邪恶也随着外来（《斐德罗篇》说 ἔζωθευ ）文字的侵入而渗透到南比夸拉人中间。作者告诉我们，不会写字的南比夸拉人是善良的。耶稣会教士，新教教士，美国人种学家，在流水线上作业的技工，都相信他们感受到了南比夸拉人的暴力或仇恨，他们不仅弄错了，而且也许把他们本人的恶毒言行投射到南比夸拉人身上。他们甚至激起了他们自以为看到或希望感受到的那种邪恶。我们不妨重读一下第17章的结尾部分，题为“家庭生活”。这个标题很贴切。这段话刚好在“文字课”之前，在一定程度上讲，它是必不可少的。让我们首先证实那种不言自明的观点：如果只有将莱维-斯特劳斯对南比夸拉人的看法赋予派生的、相对的和经验的合法地位，把它们视为对本章的主体 ——南比夸拉人和作者的经验情感的描述，我们才会同意他的这些看法，即南比夸拉人天真善良，他们“无比亲切”，是人类“温柔的最真切的表达”，等等，如果我们同意这些描述，并仅仅把它们作为经验的叙述 ，那么就不能得出我们相信美国人种学家对土著人的仇恨、粗暴和缺少教养所进行的说教的描述。事实上，这两种叙述形成鲜明的对照，它们有相同的方面并围绕同一个轴心。一本外国同仁的论著对南比夸拉人非常苛刻，认为他们面对疾病若无其事，认为他们污秽不堪、为人卑鄙、举止粗鲁、满腔仇恨并且生性多疑。在引述这本论著之后，莱维-斯特劳斯写道：

就我所知，在我认识他们时，由白人带去的疾病使他们大批死去，但自龙东做出人道努力以来尚未有人尝试让他们屈服。我宁可忘记这一惨痛的描述，[(16)]忘记那天晚上我借助手电筒的微光在记事本上草草记下的这一情景："篝火照亮了黑暗的草原，南比夸拉人围着炉火，躺在光地上。炉火是他们惟一的御寒之物，他们周围是用掉在地上的树枝和棕榈叶制成的薄帘子，以挡风雨；他们身旁放着篮子，里面装满可怜的物品，但尽是各种各样的地货。他们老是想到同样充满恐惧和敌意的别帮人。他们成双成对，相拥而卧，相互依偎，彼此寻求安逸和保护，寻求克服日常困难并排遣那挥之不去的忧郁情绪的惟一依靠。第一次宿营在印第安人中间的来访者目睹这些一无所有的人，只会心生忧虑和怜悯，他们似乎被某种无法改变的灾难打倒在这个充满敌意的世界，他们一丝不挂地在摇曳的篝火旁瑟瑟发抖。他们在丛林中探路，避免碰到暴露在火光中的手臂和身体。但是，这种悲惨场面因充满笑声的窃窃低语而变得轻松起来，他们紧紧拥抱，仿佛在重温往日那融化为一的时光。他们彼此爱抚，简直到了旁若无人的程度。你可以发现，所有人都和蔼可亲，无忧无虑，都感到一种朴素的、令人神往的动物式的满足，他们多情善感，表现了最动人、最真切的人类温情。"（第285页）

"文字课"紧随这段描述。我们的确可以把它读成一开始就说过的话：一天晚上我借助手电筒的微光在记事本上草草记下了这篇日记。如果这段动人描述属于人种学论文，那又是另一码事。然而，它无疑确立了一个前提——南比夸拉人的善良或天真，它对以后证明暴力与文字的联合入侵是必不可少的。在此，我们必须看到人种学的忏悔与人种学家的理论讨论的严格分野。应该继续维护区分经验与本质的权利。

众所周知，莱维-斯特劳斯曾严厉批评使人们意识到这种区别的哲学，这种哲学大部分是意识哲学，是笛卡尔或胡塞尔意义上的我思哲学。他也严厉批评《论意识的直接给予性》。莱维-斯特劳斯责备他过去的老师过于凭空思考，而没有好好研究索绪尔的《普通语言学教程》。[(17)]不管人们对受到这类指责或嘲笑的哲学有何想法（对此，我们不想说三道四，我们只想请大家注意，这里只会招来它们的幽灵，这些幽灵时常出没于学校手册、论文摘要或大众传闻中），我们应该承

认，对经验情感和本质结构的区分是它们的基本准则。笛卡尔和胡塞尔都不会认为，他们将他们与世界或他人的关系的经验主义改变视为科学真理，也不把情绪的性质作为三段论的前提。在《规则》[(18)]中，人们决不能从"我看见黄色"这一现象学上无可辩驳的真理过渡到"世界是黄色的"这个判断。我们决不能朝这一方向前进。无论如何，一个研究意识问题的严谨哲学家决不可能仅凭经验说明就立即认定南比夸拉人本性善良和天真无瑕。从人种学的观点看，这种说明令人惊奇，就像平庸的美国人种学家的说明"令人伤心"一样（莱维-斯特劳斯语）。令人惊奇的是，对南比夸拉人的善良本性的这种无条件证明竟然出自一个人种学家的笔端，而这位人种学家以他的惟一真正的导师，即马克思和弗洛伊德（如果人们相信《悲惨的热带》的卷首语的话）去对抗研究意识和直觉的哲学家的无血的幽灵。

我们已难以辨认在该书的开头匆匆集合在形而上学、现象学和存在主义旗号下的思想家的面孔。然而，得出以下结论是错误的：马克思和弗洛伊德对以他们的名义写成的论文，特别是对我们感兴趣的那些章节感兴趣。当有人谈到"和蔼可亲"，"无忧无虑"，"都感到一种朴素的、令人神往的动物式的满足"，"他们多情善感，最动人、最真切地表达了人类的温情"时，他们通常要求看到真凭实据。他们想看到真凭实据，并且毫不明白"后来得到更新的原始联盟"可能意味着什么，这种联盟"组成'我们'，以对抗'他'"（前面引用过这句话）；他们也不明白"这种规则的晶状结构"可能意味着什么，"至今仍保存完好的原始社会向我们展示的这种结构与人的状况并不矛盾"（《法兰西学院开讲辞》）。

在整个哲学亲缘关系和系谱学关系系统中，卢梭无疑不会感到奇怪。他难道没有要求让他与研究意识和内在情感的哲学家，与显而易见的我思，[(19)]与他认为决不会撒谎的内在声音和平共处吗？将卢梭、马克思和弗洛伊德调和起来是一项艰巨的任务。让他们就概念的系统的严格性达成一致可能吗？

文字与人对人的剥削

“业余拼装者”并不实现他的意图，而是在一定程度上始终将自己融入其中。

——《野蛮人的思想》

他的体系也许是错的，但在展开这种体系时，他真实地描写了自己。

—— J· J· 卢梭：《对话录》

让我们打开“文字课”。我们充分注意这一章不是为了滥用旅行日记，也不是为了滥用思想的不太科学的表述。一方面，《悲惨的热带》首次提出的系统文字理论的所有论点，或多或少以其他方式散见于其他论著中。[(20)] 另一方面，通过对“异常事件”的评论，理论的内容本身在这本著作中得到了充分阐述，但所用的篇幅比别处更长。在比《悲惨的热带》早七年问世的论南比夸拉人的论文的开头，作者对这次事件作了同样报导。最后，只有在《悲惨的热带》中，整个体系才得到了最严格、最完整的表述。必不可少的前提，即受到文字侵略的有机体的本性，没有一处比较明确。因此，我们充分注意对南比夸拉人的天真所作的描述。只有天真的共同体、只有缩小了规模的共同体（这是卢梭主义的题目，不久会一清二楚），只有无暴力的和自由的微型社会（这个社会的所有成员可以听到在活生生的言说中充分自我呈现的、直接而透明的、“水晶般的”讲话），只有这样的共同体，才会忍受文字的潜移默化（这是外来侵略的意外事件），忍受文字的“诡计”和“背信”的渗透。也只有这样的共同体才会从国外 输入“人对人的剥削”。因此，“文字课”是完整的。在后来的论著中，有关这一事件的理论结论是在没有具体前提的情况下产生的，其中谈到了原始的天真，但没有进行详细说明 。在以前的论著即关于南比夸拉人的论文中，作者报导了这一事件。与《悲惨的热带》不同的是，这篇论文并未导致对文字的历史意义、起源和功能的深入思考。另一方面，这篇论文为我们提供了富有价值的资料，这些资料可以作为《悲惨的热带》的注解。

文字，人对人的剥削：我们不想把这些词强加给莱维-斯特劳斯。为谨慎起见，我们不妨回忆一下《谈话》：“……文字本身首先似乎只与建

立在人对人的剥削基础上的社会发生持久的联系。”（第36页）在《悲惨的热带》中，莱维-斯特劳斯意识到必须提出马克思主义的文字理论。1955年（该书出版的同年），他在致《新批评》的信中提出了这一设想。M·罗丹松以马克思主义的名义对他提出批评，他则抱怨说：

如果他（指罗丹松）读过我的著作，而不限于阅读几个月前发表的摘要，他就会发现除了有关文字起源的马克思主义假设之外，我对巴西的部落—— 卡杜弗（caduveo）和波洛洛（bororo）—— 的两篇专题研究试图以辩证唯物主义为基础对土著人的上层建筑进行解释。在西方人种志文献中，这一研究的独创性也许值得注意和同情。(21)

因此，我们不仅要提出“如何调和卢梭和马克思”这样的问题，而且要追问：“谈论上层建筑并以假设的形式谴责人对人的剥削，以便使这一假设具有马克思主义的正当性，这样做够吗？”只有具备马克思主义批评的原始严格性，这一问题才有意义，并且正是这一问题将马克思主义的批评与对苦难、暴力、剥削等等的所有其他批评区别开来，譬如，与佛教的批评区别开来。当人们说“马克思主义的批评……与佛教的批评之间……既没有对立也没有矛盾”时，我们的问题显然没有意义。(22)

在“文字课”之前采取另一种谨慎的做法是必要的。我们曾强调促使索绪尔将文字排除在外的意识形态的模糊性：这是一种深刻的人种中心主义，它赋予表音文字模式以特权，赋予一种使书写符号的排除更容易、更合理的模式以特权。然而，这是一种自以为 反人种中心主义的人种中心主义，是一种自由的渐进论意识的人种中心主义。通过将语言与文字完全分离，通过贬低文字并将文字排除在外（至少相信这样做是可能的），通过产生使语言学不再纠缠于字面证据的错觉，我们事实上试图重新赋予一直被认为“没有文字的民族”所运用的全部语言以真正语言的地位，赋予它们以具有完整意义的人类语言的地位。莱维-斯特劳斯的意图具有同样的模糊性。这不是偶然的。

一方面 ，莱维-斯特劳斯承认对语言与文字的日常区分，承认彼此之间格格不入，这一点使得区分有文字的民族与无文字的民族成为可能。莱维-斯特劳斯从不怀疑这种区分的价值。这一点尤其使他认为从

言语向文字的过渡是一种飞跃，是对不连续的界线的突然跨越：从彻头彻尾的口语，从不掺杂文字即纯粹的 单纯的口语过渡到以书写符号的"描述"为辅助手段的语言，这种语言是一种新型的、创造了压迫技巧的附属能指。莱维-斯特劳斯需要这种"渐成论"的文字概念，这样，随书写符号一起突然出现的邪恶和剥削的主题就会成为涉及意外和偶然事件的主题。这一事件影响着外来的素朴语言的纯洁性，但仿佛只是偶然地 影响这种纯洁性。[(23)]不管怎样，这种渐成论观点这次以文字为题重复了五年前发表的《马塞尔·莫斯著作导言》（第47页）提出的论断："语言只能突然产生。"对这段话可以提出好几个问题，它将意思与意义联系起来，并且非常狭隘地与口语 中的语言学意义联系起来。我们不妨浏览一下这几句话：

语言只能突然出现，而不管它在动物生活的层次上出现的时间和环境如何。对事物的指称不可能是渐进的。从无物有意义的阶段向万物有意义的阶段的过渡会因为发生了某种转变而受到影响，对这种转变进行研究不是社会科学的任务，而是生物学和心理学的任务。（在我们看来，生物学和心理学似乎不大可能说明这种断裂。此处伴随着对指称性的 话语与认识性的 话语〈discours signifiant et discours connaissant〉进行意义深远的区分。大约在50年前，一个比其他人更容易受到忽视的研究意识的哲学家已在逻辑研究中对这种区分作了严格的表述。）[(24)]

然而，这种渐成论并不是一种在思想上最具卢梭主义色彩的方面，这种思想常常将《语言起源论》和《论人类不平等的起源与基础》作为权威，但此处也涉及"语言的首次发明所耗费的难以计算的时间"的问题。（第189页）

传统的基本的人种中心主义受表音文字模式的启发，将文字与言语截然分开，它被作为反人种中心主义来对待，并且被视为反人种中心主义。它支持一种道德-政治指责：人对人的剥削是西方式的文字文化的事实。但纯洁的没有压迫的言语共同体不会受到这种指责。

另一方面 ——这是同一种行为的另一面——如果莱维-斯特劳斯不断认识到对有文字的民族与无文字的民族进行划分的正当性，那么，自从

有人试图出于人种中心主义的愿望使它有助于对历史和各种文化价值的反思时开始，莱维-斯特劳斯就会取消这种划分。我们承认对有文字的民族与无文字的民族的区分，但并不把文字视为历史性和文化价值的标准。当人种中心主义发挥深刻的作用而又暗中使用通常的言语与文字概念时，我们显然会避免这种人种中心主义。这恰恰是索绪尔的行为模式。换言之，莱维-斯特劳斯为消除对有历史记载的社会和无历史记载的社会的先行区分而进行的一切自由批评和合理指责，仍然取决于我们在此质疑的文字概念。

“文字课”是什么呢?

是双重意义上的课程，并且这一标题完整地保留了双重意义。文字课既然要涉及学习写字，所以它又是写字课。南比夸拉人的头领向这位人种学家学习写字，一开始他只是不加理解地进行模仿，后来才明白它起语言的作用；毋宁说，它首先明白了它的深刻的奴役作用，然后才明白它在这儿所起的附属作用，即起意指作用，起传情达意的作用，起所指的传统作用。但文字课也意味着从写字中汲取教训，意味着这位人种学家相信他可以在长期思考过程中从偶然事件中得到教训，那时，为对付失眠，他思考了文字的起源、功能和意义。在向只知机械记忆的南比夸拉人的头领讲解写字要领之后，这位人种学家理解了他所教授的东西并且从写字中汲取教训。

因此，要考虑两种因素：

A．对知觉的经验主义叙述：“意外事件”的情景。

B．在度过愉快的白天之后，在不眠之夜中，对写字的情景，对这次偶然事件的深刻意义，对已经终结的文字史的深刻意义，进行历史-哲学的反思。

A．意外事件 。头几句话所描述的气氛使我们想起上述人种志的暴力。两个部分紧密结合在一起，那就恢复了对“和蔼可亲”，“感到一种朴素的令人神往的动物式的满足”、“无忧无虑”、“最真切最动人地表达了人类的温情”所作的评论的真正意义。请看：

……他们的疑虑重重的欢迎，他们的头领的明显紧张，似乎表明他们有些出于无奈。我们和印第安人都忐忑不安；晚上天气寒冷，由于没有树，我们不得不像南比夸拉人那样躺在地上。无人入睡：我们整夜都相互礼貌地注视着。延长这样的冒险似乎有些鲁莽。于是，我向头领建议立即开始交换物品。但那时发生了一件意想不到的事情迫使我推迟一点回去。南比夸拉人竟然不会写字，除了在葫芦上画几个点或"Z"字形线条之外，他们也不会画什么图案。就像在卡杜弗部落一样，我给他们分发了纸张和铅笔。一开始，他们根本不会使用。一天，我发现他们都忙于在纸上画波浪形曲线。他们想干什么呢？我断定，他们在写字，确切地讲，他们都在仿效我使用铅笔。由于我不想让他们看我画画，他们不知铅笔还有其他用途。大部分人都不再深究，但那个头领看出了名堂。毫无疑问，只有他才明白文字的功能。

让我们首先在此稍事停顿。这个片段选自有关南比夸拉人论文中的一段。该文叙述了以上事件，在此谈谈也许不无益处。该文提出了被《悲惨的热带》省略的三个特殊论点，它们都很有趣。

1．这小群南比夸拉人[(25)]至少用一个词表示写字。新势力的侵入并不使语言学感到奇怪。论文指出了被《悲惨的热带》省略掉的这一细节（第40页注1）：

除在葫芦上画一些几何图形之外，（a）群南比夸拉人对图案几乎一无所知。好几天，他们都不知道用我们分发给他们的纸笔干什么。过了一段时间，我们发现他们正忙于画波浪形曲线。他们模仿我们作笔记时的动作，即写字，但他们不理解它的意义和用途。他们把写字称为iekar-iukedjutu，即"画道道"……

在使用文字的各个民族的语言中，表示"写"的词多种多样，直译这类单词会使其意义显得非常贫乏并将它归结为某种动作。有人似乎说，这种语言之所以没有表示"写"的词——因而运用这种语言的人不知如何写字——恰恰是因为他们用一个词表示"划"、"雕"、"抓"、"刻"、"画"、"印"等等。从隐喻上看，"写"似乎表示别的意思。它满足于某些翻译或母语中的对等词，这种轻率的做法始终会背离人种中心主义吗？说一个民族不知如何写字是因为他们

可以将表示铭写行为的单词翻译为"画道道"，这难道不是说因为可以用"哭"、"唱"、"叹息"来翻译"说"这个对等词，我们就可以放弃"说"？通过与人种中心主义的同化/排斥途径的简单类比，我们不妨与勒南（Renan）一起回忆一下历史："在最古老的语言中，表示外族的词有两个词源——它要么表示'结结巴巴'、'咕咕哝哝'，要么表示'哑巴'。"[(26)] 我们难道因为"文"这个词表示除狭义的文字之外的许多意思而断定中华民族没有文字？事实上正如J·热尔内所说：

"文"这个词表示各种线条，表示单纯的文字符号。它适用于石头或木头的纹理，适用于用星号表示的星座，适用于鸟类或兽类在地上留下的脚印（中国传统认为，观察这些脚印启发人发明了文字），适用于文身，甚至适用于龟壳上的图案（"古人说，龟乃圣物—— 具有宗教般的魔力—— 因为龟背有图案"）。"文"这个词经过发展也用来表示文学和社会礼仪。它的反义词是"武"（武士、军人）和"质"（尚未刨光或修饰的原料）。[(27)]

2．这种活动在于"画道道"并且被纳入这群人的土话，莱维-斯特劳斯从这种土话中发现了惟一的"审美"意义："他们将写字称为iekariukedjutu，即'画道道'，这一活动引起了他们的审美兴趣。"我们想了解这种结论的价值何在，这一审美范畴的特殊性在此意味着什么。莱维-斯特劳斯似乎不仅假定人们可以将审美价值独立出来（这显然很成问题，事实上这些人种学家比其他人更为强调防止这种抽象），而且假定，"准确地讲"，在南比夸拉人无法理解的文字中，审美特征是外在的。我们只提一下这个问题。而且，即便人们不想怀疑这个结论的意义，他们仍然会对导致这一结论的途径感到不安。这位人种学家根据另 一群人说过的一句话得出了上述结论："Kihikagnere mũliene"可以翻译成"画道道真有趣"。从这句已被这样译出并在另一群人（bl）中被记下来的话推断出群体（al）对画道道产生了"审美兴趣"（仅仅 意味着审美兴趣），这就提出了一些逻辑方面的问题，我们只是又一次地把它提出来。

3．莱维-斯特劳斯在《悲惨的热带》中指出，"南比夸拉人竟然不会写字……他们除在葫芦上画几个点和'Z'字形线条之外几乎不会画什么图

案，”因为他们借助于他们现有的工具只能画“波浪形曲线”，并且“大部分人浅尝辄止”。这些评语很简单。但在论文中不仅找不到这些评语，而且在写了80页之后（第123页），论文才介绍一些南比夸拉人很快获得的成果。莱维-斯特劳斯把它们视为“由我们自己的图案引发的一场文化变革”。它不仅涉及表示人或猿的具有代表性的图案（参见图19，第123页），而且涉及一些描述、说明、记载系谱和社会结构的图表。这是至关重要的现象。现在，人们根据大量可靠的资料了解到，（通常意义上的）文字几乎无所不在，并且常常与对系谱的渴望联系在一起。人们常常引用一代又一代人的回忆和口述，在一些所谓的“无文字”的民族中，这种回忆可以上溯很远。在《谈话》（第29页）中，莱维-斯特劳斯本人也指出了这一点：

我很清楚，我们所说的原始人常常有惊人的记忆力。有人告诉我们波利尼西亚人能够径直背诵十几代人的系谱，但这种能力显然是有限的。

随着通常意义上的文字的出现，这一限制可以在一定程度上得到克服。在此，文字的功能是保持另一层次的补充的客观化，并且将它以及它所包含的所有意义赋予系谱学的分类。因此，一个同意采用这种系谱图的民族也会同意采用通常意义上的文字，理解它的功能，并且远远超过《悲惨的热带》让人理解的那种程度（“他们浅尝辄止”）。在此，我们可以从原始文字过渡到通常意义上的文字。我们不想低估这种过渡的困难。这种过渡不是从言语向文字的过渡，但它在一般文字之中发挥作用。系谱的叙述和社会分类乃是原始文字的结合点，是（所谓的口头）语言的条件，也是通常意义上的文字的条件。

“但是，他们的头领看出了名堂……”论文说，这位头领“非常聪明，他意识到自己的责任，他行动迅速，具有魄力并且足智多谋”。“他三十五岁左右，娶了三个女人”，“……他对文字的态度很明确。他很快明白了它起符号作用以及它所赋予的社会优越感。”莱维-斯特劳斯的叙述在《悲惨的热带》中几乎被一字不差地加以重复。我们不妨读一下这段文字：

毫无疑问，只有他才理解文字的作用。因此，他向我索要笔记本，这样，我们一起工作时配备了类似的东西。他并不口头回答我的提问，而是在纸上画波浪形曲线，然后把它交给我，似乎我可以明白他的回答。他本人几乎受他自己玩弄的把戏的欺骗，他每次画线时都要仔细检查，仿佛它的意义会突然出现，但他的脸上总是露出失望的表情。不过，他并不放弃尝试，我们之间达成了某种默契：他的天书般的文字具有某种我假装能读懂的意义；他往往迅速作出口头说明，我不必要求他解释他写出的东西。

接下来的叙述与四十多页后（第89页）那篇论文中的一段话相吻合，它涉及我将要回顾的一个重要事实，即命令的功能。

所有人刚刚集合，他就从篮子里取出一张画满曲线的纸并装模作样地读起来。他疑惑地打量一下所要交换的物品的"清单"，以什么换弓箭，以什么换铲子，以什么换一串珠子，以什么换他的项链……这套把戏演了两个小时，他想干什么呢？也许是骗骗自己；甚至是取悦同伙，劝他们相信，他的中间人会负责进行交换；他与白人联合起来，他现在可以共享他的秘密。我们都急于离开，因为显然存在这样的危险：我带的所有铲子应该统统交出来。我不打算深究此事。我们又在印第安人带领下踏上归途。

这段故事很美。事实上，把它作为隐喻来读十分迷人。这一隐喻的每种成分、每种义素（sémantème）都表示一种大家熟知的文字功能：等级化、中介化和大写字母化的经济功能，对准宗教秘密的分享；所有这些都可以在文字现象中得到印证。我们发现，它们在一种范例性事件或由事实与行为组成的简单系列的结构中汇合起来、集中起来、组织起来。文字的所有结构的复杂性在此都集中于寓言的单一的焦点之内。

B．场景的回忆 。现在，让我们谈谈课程的课程。它比事件的叙述更长，它占了满满三页的篇幅，而重复它的主要部分的《谈话》篇幅则很短。因此，这篇论文对事件作了报导，但未加理论解释，在这位人种学家的表白中，理论获得了充分的展开。

我们不妨回忆一下那些无可争议的史实，并由此追溯论证的线索。我们特别感兴趣的，是事实的确实性与对它的重新阐释之间的差别。最大的差别首先不仅出现在"意外事件"的贫乏事实与一般文字哲学之间。对这一事件的看法实际上支撑着宏伟的理论大厦。

在经历这次"意外事件"之后，这位人种学家的处境仍然是危险的。描述中充满了这样的词句："失败了的停留"，"神秘莫测"，"令人愤怒的气氛"，人种学家"孤身一人处于丛林之中迷失了方向"，他"感到绝望"，"感到沮丧"，"在充满敌意的地区"他没有"更多的武器"，他被"愚昧的想法激怒了"。随后，威胁消除，敌意消失。那是在晚上，事件结束了，交易已经完成；现在是反省这一故事的时候，是苏醒和回忆的时候。"我仍然受到这一荒唐事件的折磨，辗转反侧，难以成眠，为消磨时间，我又回想前一天上午的情景。"

从这一事件中可以发现两种意义：

1．文字是在一瞬间 出现的。它没有准备阶段。这种飞跃表明，文字的可能性并不处于言语之中，而是处于言语之外。"因此，在南比夸拉人那里已经产生文字！但它丝毫不像人们推测的那样，是辛勤训练的结果。"如果人们想捍卫文字对言语的外在性，莱维-斯特劳斯何以得出这种必不可少的渐成论呢？是根据这一事件吗？但那种情景不是文字起源 的情景，而只是模仿 文字的情景。即便涉及文字，向文字的过渡、文字的发明在这里并没有突发性，在此具有突发性的事件是引进已有的文字。它是一种转借，并且是人为的转借。正如莱维-斯特劳斯所言，"符号是借来的，但它的现实性是完全外在的。"而且，我们知道，文字的推广现象和传播现象显然具有突发性。用突发性无法描述文字的产生过程，相反，文字的产生是艰难的，渐进的，并且分为不同阶段。当转借发生时，其速度取决于使之可能的预先存在的结构。

2．莱维-斯特劳斯相信在描述那种情景的原文中他所理解的第二种意义与第一种意义联系在一起。既然他们不加理解地学习文字，既然那个头领能有效地使用文字而不知它的功能，不知其所指的内容，那么，文字的目的就是政治性的而不是理论性的，是"社会学的 ，而不

是理智性的 ”。它开辟并涵盖了莱维-斯特劳斯后来借以思考文字的全部空间。

符号是借来的，但它的现实性是完全外在的。这种转借是为了社会学的目的，而不是为了理智方面的目的。因为它与认识、理解或记忆无关，而仅仅是以牺牲他人为代价来提高某个人或某种职务的声望或威信。一个仍然处于石器时代的土著人已经意识到，虽然自己尚不理解这一理智的伟大工具，但至少可以将它用于其他目的。

因此，在区分“社会学目的”与“理智的目的”时，在将前者而不是后者归诸于文字时，人们相信对主体间关系与知识之间大有疑问的区分。如果对文字的思考正如我们事实上相信的那样不能超越主体间的暴力的范围，那么，存在能彻底摆脱暴力的东西吗？甚至存在这样的科学吗？存在一种既可以外在于文字又可以外在于暴力的知识以及一种科学或非科学的语言吗？如果回答是否定的，那么，我们所做的事情，即将这些概念运用于辨别文字的特殊性，就是不恰当的。因此，莱维-斯特劳斯用以说明这一命题的所有实例[28]无疑是真实的，有说服力的，但它们过于真实。它们所支持的结论远远超出了此处所说的“文字”（即通常意义上的文字）的范围。它也涵盖尚未记录下来的言语的领域。这就意味着，如果文字与暴力相关，那么，这种文字的出现就会大大早于狭义上的文字：它已经存在于分延中，或存在于创造了言语本身的原始文字中。

当莱维-斯特劳斯指出，他以后要加以证实的观点，即，文字的主要功能在于增强奴役的力量而不是促进“不偏不倚”的科学时，根据他的区分，他可以在新一轮的思考中消除无文字的民族与有文字的民族之间的界限：这并不涉及文字的运用，而是涉及人们相信可以从中得出的结论，涉及它的历史性或非历史性。消除这一界限极为重要——它确认了三大主题：（a）在对历史运动的理解中存在的本质的和不可还原的相对性（参见《种族与历史》）；（b）在社会的“历史温度”中的“冷”、“暖”差别（《谈话》，第43页及其他各处）；（c）人种学与历史的关系。[29]

因此，由于确信人们在知识与权力间推定的区分，我们必须指出，文字并不涉及对历史节奏和类型的判断：我们赖以生存的社会结构、经济结构、技术结构、政治结构，等等，大量出现的时代——新石器时代——并不存在文字。[30]这意味着什么呢？

我们将下段原文中三个可能引起争论的观点单独列出。我们不想介入这场争论，因为我们想快些结束莱维-斯特劳斯感兴趣的论证，并且确定这场争论在其中的地位。

第一种观点 。

在排除人们通常借以区分文明与野蛮的所有标准之后，我们至少应该保留这样一条标准：有些民族有文字，另一些民族没有文字；一些民族能积累以前获得的知识并愈来愈快地实现自己的目标，另一些民族则只能保留个人记忆所及的东西，它必须成为变动不居的历史的囚徒，而这种历史既没有起源，也没有持久的计划意识。我们对文字及其在历史进化中的作用的了解丝毫不能证明这一观点。

这种观点只有在两种情况下才有意义：

1．人们并未考虑科学的概念与计划，也就是说，没有考虑真理概念具有无限权利的可传播性。这一点只有在文字中才具有历史的可能性。面对胡塞尔的分析（见《危机》[31]与《几何学的起源》），他的分析使我们想起这种明证性，莱维-斯特劳斯的主张只有通过否定科学计划和一般真理的价值的所有特殊性才能维持下去。最后这种观点不无力量，但是，它只有不再要求成为科学的话语时才能显示这种力量的价值与一贯性。这是众所周知的模式。事实上，它就是此处所出现的模式。

2．新石器时代没有文字，而我们赖以生存的许多深层结构事实上产生于这个时代。正是在这里，一个现代人种学家所使用的那种文字概念似乎显得特别狭隘。今天，人种学给我们提供了关于字母出现之前的文字的大量信息，提供了关于其他表音文字系统或很容易用语音符

号表示的文字系统的大量信息。包含这种信息的众多符号使我们没有必要继续使用它。

第二种观点 。在假定先有其他一切而后才有文字时，莱维-斯特劳斯必须注意以下事实：

相反，从文字的创造到现代科学的产生，西方世界走过了大约五千年的历程，在这五千年中，知识的发展是波动 的，而不是稳步增长 。（着重号系引者所加）

有人可能对这一论断感到震惊，但我们会避免这一点。我们不相信这一论断是错误的 ，也不相信它是正确的 。它是出于某种原因对一个无意义的问题所作的回答。[(32)]知识数量概念不值得怀疑吗？知识的数量是什么呢？它如何改变呢？我们也许想知道研究纯量的科学所说的量是指什么，更不用说研究种类或质量的科学。如何对它进行定量评价呢？我们只能以纯经验的方式回答这个问题。如果人们不打算尊重知识积累的复杂规律，那么不仔细考察文字就会一事无成。人们可以与莱维-斯特劳斯唱反调，并且这里无真假可言。人们可以说，在某半个世纪中，甚至在"现代科学"出现之前，在今天的每时每刻，知识的增长都大大超过了它在过去几千年的增长。关于知识的增长就谈这些。波动概念则是地地道道的经验主义概念。无论如何，有关本质的各种观点不可能适用一个尺度。

第三种观点 。从这段话的前后关联看，这种观点最具破坏性。我们不妨假定，文字的产生在三四千年以来并未给知识领域带来什么重要的东西。莱维-斯特劳斯承认，近两个世纪以来情况大不相同。根据他自己的尺度，我们很难看出这一转折（coupure直译为切口、裂痕）的原因何在。不过，这一尺度依然在发挥作用："毫无疑问，没有文字我们很难想象19世纪和20世纪的科学发展。但这一必要条件肯定不足以说明这种发展。"

人们不仅对这种转折感到奇怪，而且想知道莱维-斯特劳斯不理会何种异议。没有人认为文字（即书写符号，它在这里尚有争议）是科学的充分条件，也不会认为学会写字就可以成为学者。如果我们有这种错

觉，大量的论著足以使我们消除这种错觉。但重要的是承认文字是科学的"必要条件"，没有文字就没有科学。莱维-斯特劳斯了解这一点。由于难以严格确定19世纪的科学起点，他的论证要么无效，要么受到经验主义近似方法的累赘符号的损害。

事实上，这取决于（那是我们很快忽略这一论证的原因所在）以下事实：莱维-斯特劳斯决心放弃这一领域，而去迅速说明为什么科学问题不是把握文字的起源和功能的最好入口："如果我们想把文字的产生与文明的某些特征联系起来，我们就必须另辟蹊径。"因此，我们应该证明，按照一直令我们感到困惑的分解方法，文字的起源更符合"社会学的"必然性而不是"理智的"必然性。接下来不仅必须阐明这种社会学的必然性——这不过是可怜的陈词滥调并且与文字的社会学特性没有多大关系——而且要阐明这种社会的必然性乃是"统治"、"剥削"、"奴役"和"背信弃义"的必然性。

为了准确地理解这篇文字，我们必须把它分为几个层次。作者在此提出了他所说的"假设"："如果我的假设是正确的，那么，就应该承认，作为交流手段，文字的首要功能是为奴役提供方便。"[(33)] 在第一个层次，这一假设可以很快得到证实，以致几乎不必称之为假设。这些事实是众所周知的。长期以来，人们知道，掌握在少数人手里，掌握在一个特权阶层或阶级手里的文字权始终与等级制同时存在，我们不妨说与政治分延同时存在：它分为不同群体、不同阶级和不同层次的经济-技术-政治权力，同时，它又是权力代表，是被推迟并被转让给投资机构的权力。这种现象从定居生活开始就已产生并与农业社会初期的贮存组织一同出现。在这里，这些事物是如此明显[(34)]，人们可以极大地丰富莱维-斯特劳斯提纲中凭经验所作的阐明。一旦社会开始作为社会而存在，也就是说，自产生一般社会生活以来，这一整体结构就出现了。那时，在有机体和复杂性的截然不同的层次上，推迟在场，即．推迟支出 或消费是可能的，组织生产，即，进行一般储备 也是可能的。在狭义上的文字出现之前就形成了这种局面。但是，我们不能忽视的是，三四千年前某些文字系统的产生是生命进程中一次异乎寻常的飞跃。由于至少在这几千年中分延力量的急剧扩张，并未伴随有机体的明显改变，这一飞跃就显得更加异乎寻常。随着分延力量

的日益扩张，生命的改变却越来越少。如果生命无限 增长——它的本质先天地排除这种可能——生命本身就会变成一种冷漠的、不可捉摸的永恒存在：变成无限的分延，上帝或死亡。

我们由此进入第二层次的解读。它既表明了莱维-斯特劳斯的最终意图，也表明了政治意识形态，前者可以事实来证明，后者则以马克思主义假设的名义与我们所说的"在场形而上学"的完美范例结合在一起。

如上所述，关于科学地位和知识积累的各种分析的经验主义特征排除了一切现有观点的全部严格性，并且使我们既可以把它们视为正确的又可以把它们视为错误的。这种提问方式的恰当性值得怀疑。在这里同样如此。我们完全可以把即将被称为奴役 的东西称为解放 。当奴役的涵义不再 模棱两可时，话语便凝固成了确定的意识形态。如果这是我们首先关注的对象，我们可以断定，这种意识形态是令人不安的。

在这部著作中，莱维-斯特劳斯并未将等级化与统治，将政治权力与剥削区分开来。这些看法充满了故意将法律与压迫混为一谈的无政府主义的口吻。莱维-斯特劳斯认定法律与实在法观念是一种限制和奴役，尽管在出现文字的可能性之前难以设想它们的形式和它们所具有的普遍适用性。政治权力也许只能是不正义势力的占有者。这是传统的、一贯的观点，但这种观点被视为不证自明的东西。它未与坚持其他观点的人开展批判性对话（按照那种观点，法律的普遍适用性在城市中反而成了自由的条件），比如，没有与卢梭对话。卢梭看到一个自命为自己门徒的人竟然对法律作出以下的界定会感到不寒而栗。

如果说文字不足以巩固知识，那么它对加强统治也许是必不可少的。大家不妨仔细看看我们自己的时代：欧洲国家自19世纪发展起来的义务教育运动与服兵役的扩大和无产阶级化过程携手并进。这样，扫盲运动与政府运用政权对公民加强控制不可分割。因为只有所有人都能阅读时，政府才能说：任何人都不能推托不知道法律。[35]

我们必须小心翼翼地理解这些严肃的宣言。我们首先要避免将这些宣言颠倒过来并坚持相反的观点。在特定的历史结构中，比如，在莱维-斯特劳斯谈到的那个时代，形式合法性的进步，扫盲运动，等等，无疑可以成为神秘的力量以及巩固某个阶级或某个国家权力的工具，而国家的形式的普遍意义已被个别经验力量所剥夺。也许，这种必然性必不可少并且不可逾越。但是，根据它对法律和国家进行简单明确的定义，根据伦理观点对它们进行谴责，与此相关的文字推广工作、义务兵役制和无产阶级化的扩大，政治义务的普遍性以及"任何人都不能推托不知道法律"，所有这些不可能从上述前提中严格地推导出来。然而，如果我们像此处所做的那样得出上述结论，我们也必定可以断定：没有剥削，自由，等等，与文盲状态、无义务兵役制、无公众教育或一般法律的"携手并进"（干脆使用这个明了的概念）。这用得着反复说明吗？

我们要防止将莱维-斯特劳斯与传统的论证体系相对立，或将他与他本人相对立（在前一篇文字中他将文字的暴力与下述事实联系起来：文字是为少数人保留的，为等级制度服务的文牍们剥夺了他人使用文字的权利。现在，奴役性的暴力与读书识字联系在一起）。前后矛盾已很明显：特定的经验力量始终将普遍性作为经验力量垄断起来。这便是上述两种观点的惟一根据。

为解决这一问题，我们应该追问奴役对普遍形式的法律有什么意义吗？我们可以提出这一问题，但最好不要采取传统方式，即：它会很快表明，在文字抹去自身和束缚自身的暴力运动中，掌握文字就是造就自由的主体。在传统的伦理学，心理学，政治哲学和形而上学概念中这是无法想象的。我们暂且将这一观点搁在一边，因为我们尚未读完文字"课"。

莱维-斯特劳斯在这种自由的意识形态的旗号下走得更远，其反殖民主义和反人种中心主义的色彩十分特殊：

由于这种共谋关系，这一活动从国家范围扩大到了国际范围，一些新生的国家—— 尽管它们面临我们国家在一两个世纪之前面临的同样问题—— 与富有者的国际社会建立联系，令这个富有的国际社会感到不

安的是，未经书面语言很好训练的这些民族的反抗正威胁着它的稳定，这些民族随心所欲地改变思考问题的方式并且不甘心接受别人的启发指点。当这些民族的民众徜徉在书本知识的海洋 中，他们很容易受堆积如山的文献所散布的大量谎言的误导。（着重号系引者所加）

我们对上述论断的真实性持审慎态度，我们要以同样的审慎态度去解释这篇文章。它是以解放受到殖民统治的民族的名义对一些新生国家进行的批评，而这些新生的国家与刚刚受到谴责的历史悠久的国家站在一起，（一些新生的国家和富有者的国际社会之间的共谋）。它也是对一项"事业"的批评：文字的传播是通过唯意志主义心理学概念而进行的，有人根据精心策划的阴谋描述了它所造成的国际政治现象。它还是对一般国家和一些新生国家的批评，这些新生国家为了宣传而推广文字以确保其宣传手册的可读性和有效性，并提防"那些未经书面语言的很好训练、又随心所欲改变思考方式的民族的反抗"。这就意味着口头表达式无法改变，它就像文字表达式无法随意改变一样。这样说并不矛盾。我们要重申，我们并不认为文字不会起这种作用并且事实上也没有起这种作用，但是由此认定文字起特殊作用并断言言语不起这种作用，这是无法轻易越过的鸿沟。作者明确指出"徜徉在书本知识的海洋中"易受"文献所散布的大量谎言的误导"等等。我们不想评论人们对"徜徉在书本知识的海洋中"的看法。我们可以描述这种表达方式今天 所处的意识形态氛围。在此，我们乐于承认《论人类不平等的起源与基础》的遗产（"因此，要将所有科学著作放在一边……深入思考人类心灵的最原始和最简单的活动……""人啊，……这就是你的历史，我相信你读过这样的历史，但不是在你的同类——那些撒谎者——所写的著作中，而是在从不撒谎的自然中"，承认《爱弥儿》的遗产（"滥用书本是科学的死亡……"，"许多书本使我们忽视了世界这本大书……"，"……我们不应阅读，而应观察"，"我们消除了他们陷入深重苦难的根源，即书本。阅读是儿童的祸根"，"阅读的儿童停止思考"等等），承认"萨瓦的副堂神父"[36]的遗产（"因此，我合上所有的书本……"），承认《致克里斯托弗·德博蒙的信》的遗产（"我在书本中寻找真理，但我只发现了谎言和谬误"）。

在经过彻夜沉思之后，莱维-斯特劳斯想起了那个"异乎寻常的事件"。它以历史为根据赞扬那些聪明的南比夸拉人有勇气抵制文字以及他们的头领的故弄玄虚。赞扬那些知道打断——可惜只是暂时地——不幸的进化过程并"获得喘息机会"的人。在这方面，在涉及南比夸拉社会的有关问题上，这位人种学家是绝对保守的。大约在100页之后，他注意到，"在国内，人种学家热衷于破坏并反抗传统的习惯势力，但一旦发现他面对的社会不同于自己的社会，他甚至会向保守主义表示敬意。"

最后这几句话包含两大主题。一方面，就像在卢梭那里一样，它涉及必然的或者说致命的堕落，这种堕落成了进步的形式本身；另一方面，它涉及对这种堕落之前的状态的依依留恋，涉及对世外桃源，对暂时防止自己走向腐败的小型共同体的热切向往（参见《谈话》，第49页）。正如卢梭所说，这种腐败与文字联系在一起，与在言说的自我呈现中集中起来的统一民族的解体联系在一起。我们以后再讨论这个问题。不妨读一段原文：

毫无疑问，事情已无可挽回（这里的问题涉及迄今免遭文字毒害的那些民族所经历的不幸进化：这是决定论主张更具有宿命论倾向的观点。我们可以根据游戏和机遇概念来思考这一历史事变。我们应该研究在莱维-斯特劳斯的著作中频频出现的关于游戏者的比喻）。但是，在我去过的 南比夸拉人的村落里，头脑固执的人恰恰不易上当。（着重号系引者所加）

这些固执者也是抵抗者，他们的头领无法欺骗他们，他们的品格远不只是精明，除了坦率之外，他们还有满腔热忱和传统的傲慢。

在这位头领试图玩文明牌之后（我访问那里不久他的大部分追随者纷纷弃他而去），那些弃他而去的人模糊地意识到，文字与欺骗一起进入了他们的社会。因此，他们远隐丛林，以获得喘息的机会。（论文第89页也谈到了这一抵制事件）

1．——如果语词有某种意义，如果"文字与背信一起进入了他们的社会"，人们就会认为没有文字的社会不存在背信以及与之相关的价值观

念或非价值观念。怀疑这一点毋需大量的根据：只需通过引用事实来进行经验的迂回，只需我们通过先导性工作而进行先天的或先验的倒退。当我们在这种先导性工作中想到，在狭义上的文字出现之前已经存在暴力，文字早已存在于语言之中时，我们会像莱维-斯特劳斯那样断定暴力就是文字。由于别开生面，这一观点具有截然不同的意义。它不再依赖神话的神话，不再依赖原本优美的言语的神话以及作为不幸事件突然降临的暴力的神话。这一不幸事件不过是历史本身。这倒不是因为，通过或多或少公开求助于从天真无邪而陷入邪恶的观念，莱维-斯特劳斯将这种传统的隐藏的神学变成了自己的神学，而是因为，他的人种学话语是通过一些概念、图式和价值观念而产生的，而这些概念、图式和价值观念以系统的方式和系谱学的方式成了这种神学和形而上学的同谋。

因此，我们不想在此作经验的或先天的漫长迂回。我们只想比较对南比夸拉社会进行描述的不同因素。如果相信"文字课"，南比夸拉人就不会知道文字之前存在暴力，也不知道等级制度，因为它被很快同化到剥削中去。围绕"文字课"，打开《悲惨的热带》和这篇论文中的任何一页找出相反的有力证据就够了。在此，我们不仅要讨论等级森严的社会，而且要讨论人际关系中充满暴力的社会。这种暴力就像"文字课"开头提到的天真无邪的嬉戏那样明显，并且，我们完全有理由把它视为带有倾向性的论证的恰当前提。

在此，我们无法一一引用许多类似的段落，我们不妨翻到论文第87页。它显然涉及在文字出现之前南比夸拉人的状况：

头领必须施展无穷无尽的才能以维持其群体的存在，这种才能更多地来自选举策略而不是权力的运用；如果可能，他还要通过接纳新成员来扩大他的群体。游牧部落的联合事实上很脆弱。如果头领的权威过于严格，如果他独占过多的女人，如果他不能在饥荒期间解决食品问题，就会怨声四起，个人或家庭就会纷纷离去，并组成便于处理事务的宗族群体：因发现了狩猎或采摘果实的场所，食品更加充足，或通过与邻族交换物品而更加富有，或在打个胜仗之后变得更加强大。这样，头领就只能领导一个很小的群体，但这个群体无法对付日常的困

难，它的妇女容易受到更强大的邻族的强暴。他被迫退位并与最后的追随者一道加入更好的群体。因此，南比夸拉社会处于不断的变动中；群体分分合合，时而扩大时而消失。有时在短短的几个月中，帮派的组成、数量和分化让人眼花缭乱。所有这些均伴随诡计和冲突，兴盛与衰微，这一切都是以极快的速度发生的。

我们可以引用论文《战争与商业》和《从生到死》的全部内容，也可以引用这篇论文和《悲惨的热带》中涉及投毒的一切文字；正如存在专名之战一样，也存在毒药之战，人种学家本人就卷入过这场战争：

他们派了四个代表来找我并以威胁的口吻要我向下一个盘子里投放毒药（他们同时带来了毒药），而这盘食物应当给A6；他们认为必须迅速干掉他，因为我听说"他非常恶毒"（kakore）并且"毫无用处"（aidotiene）。（第124页）

我们只想再引一段话，它是对一段生动描述的极好补充：

我们已经描述了支配两性关系的那种脉脉温情以及不同群体内部存在的普遍和谐。但是，一旦事情变糟，就会为极端的解决方式即投毒和谋杀留下余地……就我们所知，南美的各个部落决不会以直截了当的方式表示强烈的对抗情绪，这种情绪的个别表达与他们决不背离的一种社会风尚不可分割地联系在一起。（第126页，最后一句话不是适用于所有一般的社会群体吗？）

2．——在此，我们又回到了卢梭。深深隐含在这种文字哲学中的理想成了漫无差别的、直接进行自我呈现的社会共同体的翻版，成了其所有成员都近在咫尺的言语共同体的翻版。为了证明这一点，我们既不想参照《悲惨的热带》，也不想参照它的理论回声（《对话录》），而是参照已收入《结构人类学》中的一篇文章。该文完成于1958年，并预示着《悲惨的热带》的产生。文字在这里被视为社会不可靠 的条件：

就此而言，我们应该用负面特征来定义形形色色的现代社会。我们的相互关系只是偶然地部分地以全体的经验为基础，以人们彼此的具体

“理解 ”为基础 。它们在很大程度上源于通过文字资料而进行的间接重构。我们不再通过与他人（讲故事者、布道者、贤达之士或老人）进行直接接触 的那种口头传说与过去相联系，而是通过图书馆里堆积如山 的书本，通过评论家借以—— 艰难地—— 重塑其作者形象的书本与过去互相联系。我们通过各种各样的媒介—— 文字资料或行政机构—— 与绝大多数同时代人进行交流，这些媒介无疑大大拓展了我们的接触面，但也使这种接触变得不那么可靠 。这一点已经成为公民与政府机构的相互关系的标志。我们不想沉溺于这一矛盾并消极地对待文字的创造所导致的这场巨大变革。但是，我们也必须意识到，文字在给人类带来极大便利的同时也剥夺了某种根本性的东西。（第400—402页，着重号系引者所加）

从此，这位人种学家的使命就带有伦理意义：确定这一领域的“可靠层面”。“可靠性”的标准是“人们彼此认识”的小型社会共同体的“和睦”相处。

相反，如果我们仔细考虑人类学研究的着眼点，就会发现，人类学对研究现代社会的兴趣与日俱增，它致力于辨认和分离可靠性的各个层次 。当人种学家研究一个村庄、一个企业或一个大城市的“邻近”地区（如盎格鲁-撒克逊人所说的街坊 ）时，因为这些地方人们彼此认识，他在这个地区开展研究就可以熟门熟路……将来人们肯定会认识到人类学对社会科学的最重要贡献在于无意引入了对两种社会生活方式的根本区分：一种生活方式一开始就被视为传统的古老的生活方式并且具有“可靠”社会的特点，另一种是比较现代的生活方式，它的最初类型肯定仍然存在，但在那里，不完善而又不完全可靠的群体处于组织起来的更为庞大的“不可靠”系统中。（第402—403页）

这段文字再清楚不过了。“将来，人们肯定会认识到”这是否是“人类学对社会科学的最重要贡献”。这种完全自我呈现、具有“晶状结构”并聚居于街坊的小型社会共同体的模式无疑是卢梭主义的模式。

我们将根据更多的原文对此进行仔细的考证。基于同样的原因，我们暂且转向《语言起源论》。卢梭在文中指出，社会距离 、分散居住是压迫、专横和罪恶的条件。压迫人的政府都采取同样的方式：破坏在

场，破坏公民的共在，破坏"聚居民族"的团结，造成一盘散沙似的局面，使居民分散居住从而无法集中于同一个说话场所、同一个交流空间。《语言起源论》最后一章对这一现象作了描述。这一结构的现已公认的模糊性在于，人们完全可以将它颠倒过来并表明这种共在有时也是倾听煽动性演说的人群的共在。卢梭对这种颠倒并未丧失警惕性，我们应该充分注意这一点。但是，《语言起源论》首先使我们对社会生活结构和现代政治结构中的信息结构保持警觉。这是对雄辩的赞扬，或毋宁说是对滔滔不绝的演说的赞扬，是对无个性的无声符号的谴责；即对金钱，通告（"招贴"），武器和军人的谴责：

语言是以人的需要为基础自然地形成的，并随那种需要的变化而变化。在古代，游说起着公众力量的作用，雄辩是必不可少的。如今，当公众力量代替了游说时它起什么作用呢？当人们说"这是我的乐趣"时既不需要技巧也不需要比喻。今天有什么话语仍然适用于民众集会呢？布道。既然他们不负责解决牧师的薪水，那些布道的人为什么要游说他们呢？如今通俗语言就像雄辩一样毫无用处。一些社会已经面对末路穷途：一切只有通过武力和金钱来改变。既然除了付钱 之外对人无话可说，那么，人们只好让遍布街头巷尾的招贴或持枪入室的军人去说话。为此，没有必要把人们召集起来，相反，必须将居民们疏散，这是现代政治的首要格言……古人容易让公开场合的人明白自己的意思；他们整天可以侃侃而谈……如果有人在旺多姆（Vendôme）广场用法语向巴黎人发表演说：如果他放声喊叫，人们会听他喊叫，但听不清他在说些什么……如果法国广场上的骗子不像意大利广场上的骗子那样普遍，那不是因为在法国人们很少听得清骗子说话，而只是因为人们不太明白他们说些什么……但我认为，无法让集会者听明白的语言是一种奴役性的语言：一个民族不可能既保持自由又讲这种奴役性的语言。（"语言与政府的关系"第20章）

因此，自我呈现，在面对面和近距离言说时的明显贴近，对社会可靠性的这种规定，具有传统的特点：即卢梭主义的特点。但卢梭主义已经成了柏拉图主义的继承者，我们注意到，它与抗议法律、政权和一般国家的无政府主义和自由主义联系在一起，与19世纪乌托邦的社会主义的空想联系在一起，特别是与傅立叶主义的空想联系在一起。这

位人种学家在他的实验室或工作室中也将这种空想作为武器和工具。在服务于这位人种学家“念念不忘的宿愿”时，这件工具必须与“手头的其他工具”相匹配。因为这位人种学家渴望成为弗洛伊德主义者，成为马克思主义者（我们还记得，“马克思主义”的批评与“佛教批评”既不“对立”也不“矛盾”），他甚至承认受庸俗“唯物主义的诱惑”。[(37)]

拼拼凑凑（bricolage）的惟一弱点（它虽是一种弱点但并非不可救药吗？）在于，它无法用自己的话语为自己作辩护。工具或概念的现存性无法拆开或重新发明。在这种意义上说，从愿望向话语的过渡始终会陷入拼拼凑凑的境地，它用废料来修筑宫殿（“神秘的思想……用古代地面的话语的废料来修筑意识形态的宫殿。”载《野蛮人的思想》，第32页）。拼拼凑凑的话语充其量只能自我坦白，从根本上承认它的愿望和失败，唤起本质的思想和现成的必然性，承认这样的事实：最彻底的话语以及最有创造能力和工作有条不紊的工程师会对历史、语言等等惊讶不已，并且受骗上当，他们必须从世界（因为“世界”没有别的含义）借用工具来摧毁旧的机器［弩炮（bricole）本是为毁灭而制造的战争机器或狩猎工具。谁相信热爱和平的业余拼装者（bricoleur）的想法呢？］。告别所有业余拼装活动的工程师的观念有赖于特创论神学。只有这种神学才会承认对工程师和业余拼装者的严格区分。但是，认为工程师始终应该成为业余拼装者不会消除对业余拼装活动的一切批评，而是恰恰相反。这是什么意义上的批评呢？首先，如果业余拼装者与工程师的区别基本上是神学的区别，那么，业余拼装概念本身意味着衰落和偶然的有限性。我们必须抛弃这种技术-神学意义，以便思考愿望对话语的原始依附性，思考话语对世界史和语言的现成性的原始依附性。在假定通过业余拼装而保留业余拼装概念时，人们应当知道所有业余拼装工作都不值得去做。业余拼装批判自身。

最后，“社会可靠性”的价值是一般道德结构必不可少的两极之一。活生生的言语的伦理学是完全值得重视的，但事实上是十足的空想并且是非局部性的东西（atopique）（与间隔 和作为文字的分延无关），如果它不依赖一种诱惑以及对它自身的起源的条件的不重视，如果它不在言语中追求一种拒绝给予文字并被文字所否认的在场，它就会像

重视本身一样值得重视。言语的伦理学是受到支配的在场的诱惑物（leurre）。像业余拼装一样，诱惑物首先表示猎人的计谋。它是猎鹰的用语：利特雷说，"一块红皮，像鸟的模样，当猎鹰未回到拳头时，就用它去招回。"有例为证："主人千呼万唤，用手晃动，向它展示诱饵和拳头，但是徒劳无益。"（《喷泉》）

在言语中辨认文字，即辨认言语的分延和缺席，就是开始思考这种诱惑。没有他人 的在场就没有伦理学，因而没有缺席、异化、迂回、分延、文字，也同样没有伦理学。原始文字是道德的起源，也是不道德的起源。它是伦理学的非伦理开端，是一种激烈的开端。就像对待庸俗的文字概念一样，我们必须将暴力的伦理要求完全悬置起来，以便重复道德的系谱学。

卢梭和莱维-斯特劳斯都蔑视文字，而对言语的作用大加赞扬。在我们现在必须阅读的一些著作中，卢梭也怀疑知无不言，言无不尽的假象，怀疑明确而天真的言语中的在场假象。一种完全的在场摆脱了分延和言语的暴力，这种完全在场的神话倾向于赞扬沉默。然而，"公众力量"已经以某种方式去"补充游说"。

也许，现在是重新阅读《语言起源论》的时候了。

---

(1) "文字"的原文为la lettre，有"字母"、"字面"、"本文"等义，现仍根据此词在上下文中的意思译为"文字"。—— 译者

(2) 载《结构人类学》。也可参见《莫斯著作导言》，第35页。

(3) 它首先指《悲惨的热带》，始终包括这篇"文字课"（第18章）。在G· 沙博尼耶：《与莱维-斯特劳斯的谈话》第二部分（《原始人与文明人》）中也可以看到这一章的理论内容。它也指《结构人类学》（《方法与教学问题》，特别是讨论"可靠性标准"的那一章，第400页）。最后，它也间接指《野蛮人的思想》，其中一节的标题引人入胜，这个标题是"只争朝夕"。

(4)　《野蛮人的思想》第327页，也可参见第169页。

(5)　指《论人类不平等的起源与基础》。—— 译者

(6)　《卢梭，人文科学的奠基人》，第240页。它涉及一篇讲演，载《J· J· 卢梭—— 培根主义者》，1962年。这里也可以发现梅洛-庞蒂热衷讨论的一个主题：人种学工作在寻求本质上的不变性时实现了 自由想象的变化。

(7)　原始的形象化语言观念在这时已相当普遍。在沃伯顿和孔狄亚克那里尤其可以发现这一点。在这一领域他们对卢梭发生了重大影响。至于维科、B· 加涅班（B. Gagnebin）和雷蒙就《语言起源论》提出了这样的问题：卢梭在威尼斯任蒙泰居（Montaigu）的秘书时是否读过《新科学》（*Scienza Nuova*）。如果说卢梭和维科都证明了原始语言的隐喻性质，那么，只有维科认为这些原始语言具有这种神圣起源，也只有他看到了孔狄亚克与卢梭之间的分歧。而且维科是少数相信文字与言语同源的人之一（虽然不是惟一的人）：“哲学家们相信，在许多民族中首先产生了语言，继而出现了文字；可是恰恰相反，文字与语言是一对孪生子并且平行发展。”（《新科学》3.I.）卡西勒（Cassirer）毫不犹豫地断定，卢梭在《语言起源论》中总结了维科的语言理论（《符号形式的哲学》（*Philosophie der symbolischen Formen*）I.I.4）。

(8)　“这里有两个极端类型的专名，在这两种专名之间有一系列的中间情形。在一种情况下，名称是一种辨认符号，通过应用某种规则，这种符号可以确定被命名的 个人是一个预定阶级（群体制度中的社会团体，社会等级制度中生来占有的某种地位）的成员。在另一种情况下，名称是命名者 的自由创造，而命名者通过他命名的人表达他自己的暂时的主观状态。我们能说他在任何情况下都确实在命名吗？我们似乎只能要么对别人进行归类从而确定他的地位，要么打着给他命名的幌子通过它确认自己的地位。因此，我们决不能命名：如果因为某人有某些特点而给他取这个名字，那就意味着对他进行分类；如果我们相信不必遵循某种规则而是根据自己的特点‘自由地’给他人命名，那就意味着对自己进行分类。我们通常同时采取这两种方式。”（第240

页）也可参见《作为类的个人》以及《只争朝夕》（第7章和第8章）："因此，在每一种制度中，专名代表意指活动的总体，在这种意指活动之下人们只能暗示。我们由此触及了皮尔士和罗素所犯的类似错误的基础。前者的错误在于把专名解释为'索引'，后者的错误在于相信他在指示代词中发现了专名的逻辑模式。事实上这意味着承认命名活动属于一种连续过程，其中的指称活动不知不觉地过渡到暗示活动。相反，尽管每种文化以不同的方式确定它的界限，我们希望我们已确定这种过渡是间断的。自然科学根据具体情况而停留于类、种或亚种的层次。因此，具有不同程度的普遍性的名称始终被视为专名。"（第285—286页）

在将这一意图贯彻到底时，我们应该追问，谈论纯粹"暗示"的尚无名称的特点是否合理，作为语言的零度、作为"明显的确定性"的纯粹指示者是否不是一直被差别游戏抹去的神话。莱维-斯特劳斯对专名的看法也许适用于指示者"本身"："在较低的一头，不存在对这一系统的外在限制，因为它将性质不同的自然种类视为某个层次的符号材料，而它向具体的、特殊的、个别的东西发展甚至不会受到人名的阻碍：专名甚至可以作为分类的名称。"（第288页，也可参见第242页）

(9) 既然我们要透过原文来解读卢梭，我们何不借机浏览一下《遐想录》展示的其他场景呢？在逐一详细说明这种对立的所有因素时，我们不会过多地注意双方的对立，而是注意这种对立的严格对称性。一切迹象表明，卢梭似乎发展了确定无疑的积极因素，莱维-斯特劳斯则向我们展示了它的消极方面。请看这样一番景象："我很快厌倦了掏空自己的钱包去压倒别人，我离开好友，独自外出散步。我一直对各种东西感兴趣。我发现五六个萨瓦省人的小男孩正围着一个小姑娘，她拿着盘子，里面装着十多个干瘪的苹果。她急于把它们卖掉。这些萨瓦省人本会高高兴兴地买走这些苹果，但他们一共只带了二三枚硬币，这根本不够用。对他们来说，这只盘子就像希腊神话中的金苹果园，小姑娘则是看护苹果园的龙。这一喜剧性事件让我回味良久。我买了这个小姑娘的苹果，然后将它们分发给男孩们从而最终制造了一种欢快气氛。我经历了让人心满意足的场面，领略了弥漫周遭并夹杂着青年人的天真的欢乐气氛。旁观者们在看到这一场面时也分享了快

乐，我则以低廉的代价分享了这份快乐。此外，我还愉快地感到这就是我起的作用。”（七星出版社，第1卷，第1092—1093页）

(10) 我们一开始就指出，这个词和这个概念只有在逻各斯中心主义的范围内和在场形而上学中才有意义。当它并不包含直观的符合 或判断性的符合的可能性时，它仍在去蔽 （dans l’aletheia）中继续赋予由在场所满足的视觉要求以特权。正是同样的原因阻止将文字概念简单地纳入科学，从而阻止了认识论的循环。它既没有那份雄心也没有那种谦逊。

(11) 一种难以用卢梭的术语描述的局面，因为文字的缺乏使事情更加复杂：《语言起源论》也许用“野蛮状态”来称呼莱维-斯特劳斯所描述的社会和文字状态：“这三种文字形式与人据此组成民族的三种不同状况几乎一一对应。描画对象适合野蛮民族；使用词句的符号适合原始民族；使用拼音字母适合文明民族。”

(12) “如果西方产生了人类学家，那是因为它受到自责的折磨。”(《悲惨的热带》第38章“一小杯朗姆酒”)

(13) 在《起源与基础》的字里行间人们可以发现：“理性产生了自爱，反省巩固了自爱；理性使人自省，将人与困扰他的一切分离开来。哲学使人孤独；在看到他人的不幸时，他通过哲学暗暗说：‘如果你愿意死，你就去死吧，我是安全的。’”（第60页）

(14) 第245页，着重号系原作者所加。

(15) 《悲惨的热带》第18章。至于狄德罗，我们顺便要提到的是，他对文字和书本的严谨判断丝毫不让位于卢梭。他为《百科全书》写的“书本”条目是一篇犀利之作。

(16) 此处指奥伯格（Oberg）的描述，德里达未将原文引全。——译者

(17) 《悲惨的热带》第6章，“我怎样成为人种学家”。

(18) 指笛卡尔的《指导心灵的规则》。—— 译者

(19) 在《日内瓦讲演》中，莱维-斯特劳斯相信，他简直可以将卢梭与“以我思为出发点”的哲学对立起来。（第242页）

(20) 在与G· 夏波尼的谈话中尤其如此，他并未给“文字课”的理论内容增加新东西。

(21) 这封信未在《新批评》上发表过。它收入了《结构人类学》，第365页。

(22) 《悲惨的热带》第40章：“每一方均以自己的方式并在自身的层次上符合真理。使人摆脱了最初锁链的马克思主义批评与完成了这种解放的佛教批评既不对立也不矛盾。（马克思主义教导说：当人同意扩大他所思考的对象时，对他的地位的明显意识就会消失。）马克思主义与佛教是在不同层次上做相同的事情。”（第476页）

(23) 《种族与历史》（第256—271页）和《野蛮人的思想》中都出现了这种关于机遇的主题。关于这一主题，首先可以参看《谈话》，第28—29页。在充分展开关于轮盘赌的想法时，莱维-斯特劳斯解释说，构成西方文明的复杂联合体以及由文字的运用决定的文明的历史类型，完全可以在人类发端时发展起来，它本可以很晚才产生，它事实上却在这时产生了，“无法说明它为什么应该如此，但事实就是这样。然而，你可以说，‘那并不令人满意’”。这种机遇不久就被视为“文字的产生”。这是莱维-斯特劳斯肯定不会坚持的假设。关于这一假设，他指出，“我们一开始就应把它视为一种设想”。即便这并不意味着相信机遇（参见《野蛮人的思想》，第22页和第291页），某种结构主义必定会产生这种信念，以便将结构总体性的绝对特殊性联系起来。我们将会发现这种必然性如何对卢梭发生影响。

(24) 见胡塞尔《逻辑研究》（*Logische Untersuchungen*，Husserliana）第18卷。—— 译者

(25)　它只涉及人种学家仅在游牧时代才能发现的小亚群。这个亚群也过定居生活。在这篇文章的导言中，人们将会发现："没必要强调，我们在此不能发现对南比夸拉人的生活与社会的全面研究。我们只在游牧时代才会过这些土著人的生活，这一点足以限制我们的研究范围。定居时代的旅行无疑会带来一些重要信息并且修正全部看法。我们希望总有一天能够进行这样的旅行。"（第3页）这种似乎确定无疑的限制对文字问题没有特别重要的意义吗（文字与大部分东西相比，本质上与定居现象显然具有更为密切的联系）？

(26)　《论语言的起源》，《全集》，第8卷，第90页。如果人们对"野蛮人"这个词和其他有关单词的起源和功能感兴趣，我在此无法引用的那段原文的续篇很有启发意义。

(27)　《中国，文字的心理方面与功能》，EP，第33页。

(28)　"几千年来，甚至在当今世界的大部分地区，文字已经成了一种社会机制，在这些社会中，绝大部分人都不会写字。我在东巴基斯坦吉大港（今属孟加拉国。—— 译者）呆过的山村里村民们都是文盲；但每个村子里有一名文书为个人或整个村子服务。文书们都能识字，如果需要他们可以写；但他们是作为局外人来从事这项工作，他们是外来的中间人，村民们通过口头形式与他们打交道。但文书极少是官员或整个群体的雇员。他的知识是权力的根源，以致文书与高利贷者的职能常常集于一身。这不仅是因为高利贷者为了做生意需要阅读和书写，而且是因为他有两重身份可以控制 别人。"（第342页）

(29)　《历史与人种学》（《道德与形而上学杂志》1949年）与《结构人类学》，第33页："人种学尤其对非文字资料感兴趣，这不完全是因为他所研究的这些民族不能写字，而是因为他主要关注的东西不同于人们通常想记在石头上或纸上的一切。"

(30)　"一小杯朗姆酒"提到，"在新石器时代，人类已经做出了对其安全必不可少的大部分发明。我们已看出为何不必将文字纳入其中"。莱维-斯特劳斯评论说，在原始时代，人"是不自由的，就像他在今天不自由一样"。"但是只有他的人性才使他受到奴役。由于他对自然的控

制力非常有限，他受到他的梦想的保护层的保护并在一定程度上获得了解放”（第452页）。也可参见《野蛮人的思想》中有关“新石器时代的悖论”的主题。（第22页）

(31)　指《欧洲科学的危机与先验现象学》。—— 译者

(32)　然而，莱维-斯特劳斯写道：“科学家与其说提供了正确的答案，还不如说提出了正确的问题。”（《生食与熟食》，第15页）

(33)　“提供方便”、“偏爱”、“强加”这些词被用于描述书写活动。这不会妨碍对原则的每一种本质的严格规定吗？

(34)　参见勒鲁瓦-古朗《手势与言语》。也请参看《文字与大众心理学》。

(35)　瓦莱里（Valéry）提出了许多类似主张。

(36)　“萨瓦的副堂神父”是J· J· 卢梭所著《爱弥儿》第四篇中作宗教信仰表白者。—— 译者

(37)　《精神》（*Esprit*）（1963年11月），第652页。也请参看《生食与熟食》，第35页。

第二章　“这种危险的替补……”

人们怎么会大声疾呼反对我呢？我远远听见那个不断拖着我们走的哲人的叫嚣，他始终将现在视为虚无并对将来穷追不舍，但我们越是追赶，将来越是飞逝；我们在那个哲人的带领下离开了原位，但不知何去何从。

——《爱弥儿或论教育》

为填补记忆空白并指导我从事这项工作，我收集了所有论文，但这些论文已经转入他人之手，我将无法收回。

——《忏悔录》

我们已多次暗示：正如对活生生的言语的赞扬充斥着 莱维-斯特劳斯的论文一样，这种赞扬完全符合卢梭思想的惟一动机。这种动机与它的对方相妥协并与它的对方融为一体：对所谓的毫无保留的言说不断进行怀疑。在演说中，既有对在场的许诺也有对在场的拒绝。被卢梭置于文字之上的言语是现在应该存在的言语或早该 存在的言语。我们必须注意这里的语态，注意将我们与活生生的言语的在场相联系的时态。事实上 ，卢梭对处于言语本身中，处于它的直接性的幻影中的隐蔽物进行了考查。他以无与伦比的敏锐对它进行鉴别和分析。我们丧失了通过语言表现出来的梦寐以求的在场，我们试图通过语言来把握这种在场。让·雅克不仅在“捕捉他的反光并在显示他的在场”的镜像游戏中醉心于斯塔罗宾斯基在《传神的眼睛》（*l’oeil vivant*）中令人钦佩地描述的“被盗的小偷”的体验。从说第一句话开始它就静静地守候着我们。这种任命我而又罢免我的镜子般的剥夺也是语言的规律。它在活生生的言语中起着死亡力量的作用：这是更可怕的力量，因为它在多大程度上开辟了言语的可能性，也在多大程度上威胁着这种可能性。

这种力量在开始言说时破坏它确立的主题，阻止它显现给它的符号，以完整的文学折磨它的语言。虽然卢梭在一定程度上意识到这种力量，但他急于消除这种必然性而不是承认它的必然性。因此，在努力重建在场时，他既要维持文字的功能又要取消文字的资格。他要同时实现这两种目标也意味着他要在一种分离而连贯的运动中实现这些目标。我们千万不要无视这种奇特的统一性。卢梭指责文字是在场的毁灭和言语的疾病。他恢复了它的地位，以致它有可能重新获得言语所丧失的东西。但是，如果不通过比言语更古老并且处于这种地位的文字，那么，它依靠什么来恢复它的地位呢？

这种愿望的最初倾向被视为语言理论。他人支配作者的体验。在《忏悔录》中，当卢梭试图说明他如何成为作家时，他把转向写作描述成：通过某种缺席，通过有意的退隐，恢复在言语中对自身感到失望的在场。既然言语在给予自身时否定自身，那么，写作的确是保持或再现言语的惟一方式。符号的结构 就是这样形成的。它同样令人失望，然而更接近本质和失望的必然性。人们不得不试图支配缺席，但我们始终必须罢手。斯塔罗宾斯基描述了支配卢梭的活动空间的内在规律：

他怎样消除这种妨碍他按实际价值来表现自己的误解呢？如何避免即席发言的冒险呢？他可以求助于何种交流方式呢？他以何种方式表现自己呢？卢梭选择了隐居 和写作 。矛盾的是，他为了更好地表现自己而深居简出，他信任写下的言语："如果我没有信心不仅在不利条件下表现自己，而且以截然不同的面貌出现，我就会像他人一样热爱社会。我打定主意写作和隐居 恰恰适合我的天性。如果我抛头露面，人们决不会知道我还有什么用处"（《忏悔录》）。这种剖白是独一无二的，并且值得强调：卢梭与他人断绝往来只是为了用写下的言语向他人表现自己。由于隐居的保护，他可以从从容容地斟词酌句。[(1)]

我们应该注意到，这种结构也许表现在以下方面：以文字代替言语也是以价值代替在场——人们宁可选择"我所是"（ce que je suis）或"我所值"（ce que je vaux）而不选"我存在"（je suis）或"我出场"（je suis présent）。"如果我抛头露面，人们决不会知道我有何用处"。为

使人们了解我的真理与价值的理想，我放弃了我现在的生活，放弃了我的现在和具体的存在，这是众所周知的模式。斗争发生在我的内心深处，甚至在我为获得公众的认可而保持我的生活时，我宁愿通过这种斗争来超脱我的生活。写作的确是这场斗争的现象。

这似乎成了让·雅克生活中的写作课。写作活动本质上成了——在此以典型的方式——为实现对在场的最具象征性的重新占有而作出的最大牺牲。从这种观点看，卢梭知道死亡并不是放弃生活的简单办法。写作导致的死亡也创造生活。“只有当我把自己当作死人时我才开始活着”（《忏悔录》，第6卷）。一旦人们把它限定在这种结构的系统中，牺牲——“文学的自杀”——不会消失于假象 中吗？它不过是一种象征性的重新占有吗？为了掌握它们的意义，掌握其真理的理想形式，掌握现在的在场和自身的固有特性的理想形式，它不会放弃现在和固有特性 吗？如果人们事实上坚持使用这些概念（牺牲、支出、抛弃、符号、假象、真理，等等），他们就不得不承认使用诡计和假象是必不可少的。这些概念从在场与缺席的对立出发，根据真理与假象决定着我们在此所说的结构。

但是，写作活动与分延的结构不会受到这种传统概念、这种本体论或这种认识论的支配。相反，这些东西为它提供隐含的前提。分延并不抵制 占有，并不对占有进行外在的限制。分延从动摇 异化开始，以打破 重新占有告终。直至死亡。死亡是分延的运动，因为这种运动必然是有限的。这就意味着，分延使在场和缺席的对立成为可能。没有分延的可能性，在场的愿望就会窒息。这同样意味着，这种愿望本身隐含着它无法得到满足的命运。分延产生它禁止的东西，使它导致其不可能的东西成为可能。

如果人们把分延视为缺席和在场的业已湮没的起源，视为在者的消失和显现的主要形式，那么，有待我们了解的是，“存在”在被规定为缺席或在场之前是否已经包含在分延的思想之内。分延作为把握在者的方略是否应该根据存在的意义来理解。人们不能反过来思考吗？既然存在的意义决不会作为历史产生于它的在场规定性之外，它难道一直没有被纳入在场时代的形而上学历史中去吗？这也许是尼采想表达的

看法，并且抵制对尼采作海德格尔式的解读：处于能动 运动中的差别（différence）——包含在分延 概念中但没有穷尽这一概念——不仅先于形而上学而且超越存在的思想。即便它超越形而上学并认为形而上学处在它的范围之内，它所表达的仍然不过 是形而上学。

从盲目到替补

因此，我们必须从这种尚成疑问的模式出发同时考虑卢梭的经历与他的文字理论，考虑其一致与不一致的方面，这两个方面以文字的名义将让·雅克与卢梭联系起来，将他的专名结合而又分离。在经历方面，我们必须求助于写作，而写作则是对在场的重新占有，我们将会看到，这也是对自然的重新占有；在理论方面，我们必须指责字母的消极性。我们必须根据这种消极性来理解文化的退化和社会共同体的分裂。

如果我们确想将"替补"一词置于与它融为一体的一大批概念的核心，它似乎可以说明这两种方式的奇特统一性。

事实上，在两种情况下，卢梭均将文字视为危险的手段，视为带来威胁的援助，视为对不幸局面的批判性回应。当自然作为自我贴近被禁止或打断时，当言语不能支持在场时，文字就必不可少。我们迫切需要用文字来补充 言语。我们早已认识到这种补充 的一种形式。由于言语是自然的，或至少是思想的自然表达，是用来表示思想的最自然的机制或约定俗成的东西，文字便作为摹写或再现对言语进行补充并与之结合起来。从这种意义上说，文字不是自然的。它将思想向言语的直接呈现变为表象和想象。这种做法不仅是"奇怪的"而且是危险的。它是一种补充手段，是在言语确实缺席时为逼言语出场而精心设计的圈套。它是强加给语言的宿命的暴力：

创造语言是为了言说，文字仅仅是言语的补充。……言语通过约定俗成的符号再现思想，文字则以同样的方式再现言语。于是，写作的艺术仅仅是思想的间接表达。

自从指代想充当在场和表示事物本身的符号开始，文字就是危险的。符号的功能中铭记着不幸的必然性：替代物使人忘却了它的替代功能并且被人视为完整的言语，然而，替代物只能弥补 言语的缺陷和不足。因为替补概念（在此决定着典型的摹写概念）包含两种意义，这两种意义的并存是奇怪的，也是必然的。替补补充自身，它是剩余物，是丰富另一种完整性的完整性，是彻头彻尾 的在场。它将在场堆积起来，积累起来。正因如此，艺术，技艺，摹写，描述，习惯等等，都是自然的替补并且具有一切积累功能。这种替补性在某种程度上决定着所有的概念对立，卢梭将自然概念铭刻在这种对立中，因为它应该 是自足的。

但是替补进行补充。它仅仅对代替进行补充。它介入或潜入替代性（à-la-place-de）；它在进行填补时仿佛在填补真空。它通过在场的原有欠缺进行描述和临摹。替补既是补充又是替代，它是一种附属物，是进行代替的 从属例证。作为替代物，它并不对在场的积极因素进行单纯的补充，它并不进行烘托，表示空无的符号已经确定它在这一结构中的地位。在某种程度上讲，某物只有通过让符号和指代者填满自身才能自动填满自身 和完成自身。符号始终是物本身的替代物。

替补的第二种意义与第一种意义无法分开。我们将不断证明，这两种意义均在卢梭的著作中发挥作用。但是，它们会随时转变。这两种意义交替消逝，或在另一方出现时悄悄隐退。不过，它们的共同功能表现在以下方面：不管它补充自身还是替代自身，替补者都是外在的，它处于它所添加的积极因素之外，它外在于代替它并且不同于它的东西。辞典指出，与补充 不同，增补是"外在的 增加"。（《罗贝尔法语辞典》）

在卢梭看来，邪恶的消极性始终采取替补性的形式。邪恶外在于自然，外在于本质上纯洁和善良的东西。它偶然降临于自然。但它始终补充自满自足的东西。

因此，在场应该 是自足的，在场也始终是自然的，也就是说，它在卢梭那里比在他人那里更具有母性的意义。它的本质 即在场的别名，可以通过这种框架来理解。《爱弥儿》[(2)] 指出，像自然之爱一样，"母

爱是无法替代的”。它决不能被替补 ，也就是说，它不必被替补，它是充分的、自足的。但是，这也意味着它是不可替代的。代替它的东西不会等于它，而只是通常的权宜之计。最后，它也意味着自然不能替补自身 ：它的替补物并不源于自然，它不仅低于自然而且不同于自然。

然而，一切教育，即卢梭思想的要旨，后来被描述成替补的体系，这种体系旨在以最自然的方式重建可能的自然大厦。《爱弥儿》第1章指出了这种教育方法的功能。尽管母爱无法替代，“如果孩子的生母会给他带来新的痛苦，这个孩子最好由健康奶妈喂奶而不要让生母喂奶”。（同上）教养必定可以替补有缺陷的自然，可以弥补一种自然缺陷，这种缺陷本质上不过是偶然事故和自然的偏离。在此，教养被称为习惯：教养是必要的，但仍然不够，因为“仅从身体方面来看”无法想象母亲可以替代：

当母亲拒绝给孩子喂奶时，其他女人，甚至动物都可以给他喂奶。但母爱是无法替代的。给其他孩子喂奶而不给自己孩子喂奶的女人是糟糕的母亲。她怎能当好奶妈呢？她也许会成为好奶妈，但这一过程非常缓慢。习惯将改变自然。……（同上）

在此，自然权利，自然与社会的关系，异化、可变性和腐败概念诸问题，与替代母亲和儿童的教育方法问题有着天然的一致：

这种优点同样会导致弊端，它使每个明智的母亲害怕让奶妈给她的孩子喂奶。她要准备与人分享当母亲的权利或毋宁说将这些权利交给陌生人，看到她的孩子爱另一个女人，甚至爱别人超过爱她。……（同上）

如果我们在预先思考文字问题时一开始就谈到替代的母亲，那是因为正如卢梭本人所言，“取决于这一点的东西超出了人们的想象”：

如果围绕这些有益的题目反复进行徒劳无益的争论不会让人泄气，我多么想坚持这一观点！取决于这一点的东西超出了人们的想象。你希望人人承担自己的主要义务吗？那么，从母亲开始；你将对结果大吃

一惊。一切邪恶都源于这种最初的堕落：道德秩序混乱不堪，每个人的天性惨遭压抑。……（第18页）

童年是缺陷的最初表现，这种缺陷在大自然中需要弥补。教育学也许比较粗略地说明了替补的悖论。自然的弱点如何可能呢？大自然怎能要求得到它并未提供的力量呢？儿童一般如何可能呢？

由于太弱小，儿童无法满足自然向他们提出的一切要求。让他们充分使用现有的天赋，他们不会滥用这些天赋。这是第一条格言。应当帮他们满足生理需要，并且弥补他们在智力和体力上的不足。这是第二条格言。（第50页）

所有教育机构以及全部教育时间将被这种必然的堕落——"弥补不足"并且代替自然——支配着。我们应当尽可能少，尽可能迟地从事这一工作。"尽可能推迟 工作是善于耕作的最高准则之一。"（第274页）"在你替代 自然进行工作之前，让自然有时间工作。"（第102页，着重号系引者所加）

没有童年，自然中就没有替补。这种替补既是人类的幸运，也是人类堕落的根源。它是对人类的拯救：

植物有赖于栽培，人类有赖于教育。即便人生来高大健壮，他的身躯和力气也只有在人学会使用之后才有用处。由于他的身躯和力气妨碍别人提供帮助，它们甚至会给他带来损失；如果听之任之，他就会在了解自己的需要之前悲惨地死去。我们抱怨童年阶段；我们并未看到，如果人不从童年开始，人类就会消失。（第67页）

这是堕落的威胁：

当上帝赋予儿童以能动的原则时，他关心的是，给他们赋予很小的能力来运用这种原则会带来很小的危害。但是，一旦他们把周围的人视为听任他们支配的工具，他们就会用这些工具来满足自己的愿望并弥补 他们的弱点。于是，他们变得令人讨厌、颐指气使、专横跋扈、顽劣不驯和难于管教。他们的成长并不依赖他们天生爱好统治的头脑，

相反，是他们的成长过程赋予他们这种头脑，因为毋需太多的经验就能使他们意识到，借他人之手行事并且动动嘴巴就能推动世界有多么快乐。（第49页，着重号系引者所加）

替补始终是动动嘴巴并借他人之手行事。一切都在这里汇合起来。这里既有作为堕落的可能性的进步，也有向邪恶的倒退，但邪恶并不是自然的，并且使我们得以缺席的替代力量，替代力量则通过委托、通过代表、通过他人之手、通过文字来发挥作用。这种替代始终采取符号形式。符号、图画或指代者成了推动力并使"世界运转起来"，这就是耻辱。

耻辱竟至如此，它带来的损失常常难以弥补，以致世界似乎转错了方向（我们不久就会看到这种灾难 对卢梭来说意味着什么）：自然于是成了艺术与社会的替补。现在到了邪恶无可救药的时候："当儿童不知道何为痊愈，就让他知道是如何生病的：一种艺术取代了另一种艺术并且常常更加成功；这便是自然的艺术。"（第31页）现在也是母性化的自然代替另一种爱和另一种依恋感的时候，因为她本应独自得到倾心贴己的关爱，但她再也得不到这种关爱。（"啊，自然！啊，我的母亲！我得到你惟一的呵护！你我之间并没有介入狡诈之徒或无赖之辈！"《忏悔录》，第12卷）

对自然的沉思于他的心灵始终有着无穷的魅力：他在那里找到了他所需要的依恋感的补充；如果让他选择，他会为此而放弃替补。只有在努力与人交谈失败之后，他才转向与植物交谈。（《对话录》，第794页）

植物成为社会的补充不只是一场灾难。它简直是灾难的灾难。因为在自然中，植物是最自然 的东西。它是自然的生命 。矿物与植物的不同之处在于，它是僵死的有用的自然，并隶属于人类的工业。一旦人丧失了对自然的真正财富——植物——的感受力与鉴赏力，他就会到母体中去搜寻并且要冒有损健康的危险：

矿物界本身毫无亲切可人之处，潜藏在地球内部的财富，为了不引起人的贪心，似乎故意避开人的视线。它们仿佛储存在那里，以便总有

一天成为真正的财富的补充 。人已经掌握了较多的财富，但随着人的堕落，他已丧失对这些财富的鉴赏力。可是，为减轻他的苦难，他必须求助于工业，进行抗争和劳作；他探测地球内部，他冒着生命危险，并以牺牲健康为代价，到地球深处去寻求想象的财富来代替现实的财富。如果他知道如何享用，地球会自动提供这种财富。他避开他不值得看到的阳光和白昼 。[(3)]

于是，人弄瞎了双眼，搜寻地球内部的欲望使他茫然失措。紧随犯罪而来的是可怕的惩罚场面，简言之，是简单的替代：

由于不值得生活在白昼中，他深藏了自己并且不露痕迹。石矿，坑道，锻炉，高炉，铁砧，锤子和炭火代替了乡间劳动的和平景象。被矿井毒气熏得无精打采的不幸者、铁匠、丑陋的独眼人的一张张苍白的脸庞构成了这样一幅景象：地底下的矿井机械代替了草地鲜花，蓝天白云，在地上劳动的多情牧人和强壮农民。[(4)]

这就是耻辱，这就是灾难。这种替补是自然和理性都无法容忍的。不仅自然——"我们的共同母亲"（《遐想录》，第1066页）——无法容忍，而且不好争辩的明智理性也无法容忍（《论自然状态》，第478页）。他们没有采取任何措施来避免这场灾难，防止这桩暴力并提防这种不幸的犯罪吗？"以致"，《起源与基础》在谈到矿藏时指出，"自然仿佛小心翼翼地防止我们窃取这一致命的秘密"（第172页）。不要忘记，把我们带到地球内部的这种暴力，盲目开矿的阶段，即冶金术的阶段，乃是社会的起源。因为按卢梭的看法，我们会常常发现，农业标志着公民社会的形成，而农业的存在以冶金术的诞生为前提。这样，盲目性也创造与社会同时产生的东西，即语言、符号对事物的有条不紊的代替以及替补顺序。人们从盲目走向替补 。但是，盲人原本看不见他为弥补视力缺陷而创造的东西。对替补茫然不见 成了规律，对它的概念茫然不见尤其如此。而且，为发现 它的意义而确定它的功能是不够的。这种替补没有意义并且无法直观。因此，我们无法使它摆脱奇特的半明半暗状态。我们指的是它的储备。

理性无法想象对自然的这种双重侵犯：自然中有缺口 ，正因如此，它才需要填补 。但是，我们不应说，理性无法想象这一点 。它是由

这种无能造成的。它是同一性的原则。它是自然存在物的自我同一性的思想。它甚至不能把替补确定为它的对方，确定为不合理的非自然的东西，因为替补自然地 取代自然。替补是自然的图画与再现。图画既不在自然之中也不在自然之外。因此，替补对理性、对理性的自然健康是同样危险的。

危险的替补。这是卢梭在《忏悔录》中使用的词。他在一段没有实质差别的文字中用过这个词，并且只是为了说明"一种理性几乎难以理解的状况"。"总之，在我与我爱的人之间只有一种区别，但这是根本性的区别，它使理性几乎难以理解我的状况。"（七星版，第1卷，第108页）

如果我们赋予下段原文以范例式的价值，那只是一种权宜之计，并且无法预料以后的阅读规则会作出什么样的严格规定。在我们看来，没有一种阅读模式实际上适用于这段文字（我们把这段文字作为文本 而不是作为资料来读）。对这段文字的评价要力求全面和严格，也就是说，要超越使文本易于阅读、比人们迄今想象的更容易阅读的方面。我们的惟一奢望是从中发现以后的阅读根本无法忽略的意义：一种书写文本的结构，经过其他文本的循环，不断回到这种文本，它也与语言的要素和它的有条不紊的功能相一致。比如，将"替补"一词与其概念结合起来并不是卢梭的发明，它的独特功能既没有被卢梭所充分把握，也不是出于历史与语言以及语言史的简单强加。讨论卢梭的作品，就是试图承认主动与被动、盲目与责任这类范畴无法触及的东西。为了求助于书写文本所表示的所指，我们无法脱离这一文本，因为所指在这里乃是作品本身。人们很少探求这些著作所揭示的真理（形而上学真理或心理学的真理：隐没在这些著作之后的让·雅克的生活），如果我们感兴趣的那些原文试图表达 某种想法，那就是将生活和写作纳入相同织体 ，纳入相同文本 的约束性和附属性。这种东西在此被称为替补，即分延。

在此，自然中的危险替补突然闯入了自然与自然之间，闯入了作为纯洁 的自然纯洁性与作为童贞 的自然纯洁性之间："总之，在我与我爱的人之间只有惟一的区别，但这是根本性的区别，它使理性几乎无法

理解我的状况。”这段话掩盖不住以下的事实：接下来的文字旨在说明“惟一的区别”以及“理性几乎无法理解我的状况”。卢梭继续写道：

我从意大利回来时与我去的时候判若两人，这也许是因为从未有我这种年龄的人从意大利回来。我带回来的不是精神的纯洁，而是我的童贞。我感到年龄的增长，我那易于激动的性情终于表现出来，它的最初爆发实非情愿，它使我对自己的健康警觉起来，这比其他事情更清楚地表明我直到那时仍多么无知。不久，我心里才感到踏实，我学会了危险的替补，这种方法是对自然的欺骗，并且防止像我这类性格的年轻人因放荡不羁而牺牲了健康、精力乃至生命。（七星版，第1卷，第108—109页）

《爱弥儿》（第4卷）中有这样一句话：“他一旦学会了危险的替补，他就会完蛋。”（第299页）该书也谈到“迅速汲取经验进行替补”（第437页），谈到“精神可以增强体力”（第183页）。

自体性行为（auto-érotisme）令人苦恼。手淫只有通过传统给它赋予的犯罪感才使人心安（“不久感到心里踏实”），它让儿童承担过失并使始终与之伴随的阉割恐惧深入内心。因此，肉体享乐是生命力的无法弥补的损失，它要面对疯狂与死亡。它的产生“以牺牲健康、精力乃至生命为代价”。同样，《遐想录》后来指出，人类“探测地球内部……他冒着生命的危险，并以牺牲健康为代价，到地球深处去寻找想象的财富来代替现实的财富。如果他知道如何享用，地球会自动提供这些财富”。

这的确涉及想象。替补“欺骗”母性化的“自然”，它起着文字的作用，它作为文字对生命造成威胁。这种危险是想象的危险。正如文字通过它的“图画”、它的描绘或描述暴露了活生生的言语的危机一样，手淫也通过想象的诱惑宣告生命力的毁灭：

这种恶习容易导致羞耻和胆怯，它对生动的想象有着极大的诱惑，即它可以随心所欲地安排性行为，并且使吸引他们的美女去满足其快乐，而不必获得她的同意。（《忏悔录》，第111页）

卢梭也将这种危险的替补称为“不幸的优点”，确切地说，它是诱人的：它导致欲望脱离常轨，使它远远偏离自然途径，把它引向消失或灭亡，惟其如此，它是一种失检或丑闻（δχ αυεαλγ）。它因此毁灭自然。但理性的丑闻在于，没有什么比对自然的这种毁灭更加自然。我本人拼命摆脱自然赐予我们的力量：“我受这种不幸优点的诱惑，拼命毁灭自然赐予我的强健体格，并让时间去增强这种体格。”我们知道，《爱弥儿》给时间、给自然力的缓慢成长赋予何等重要性。教育儿童的全部艺术就是培养耐心，让自然有时间开花结果，尊重自然的韵律和发展顺序。危险的替补很快毁灭了自然界缓慢创造和积累起来的力量。在“迅速汲取”自然经验时，它不断地迅速发展，所消耗的能量一去不复返。我们将证明，就像符号一样，它忽视了事物的在场和存在的绵延。

危险的替补与自然决裂。对自然的疏远的全部描述带有戏剧性 。在揭示既非原样也非异样的疏远过程时，《忏悔录》导演了一场为危险的替补招魂的戏剧：自然与母亲或毋宁说与“妈妈”一起走了。“妈妈”意味着真正的母亲的消逝，并以众所周知的模糊方式代替自身。此处涉及妈妈与她所说的“小不点”之间的距离[5]。正如《爱弥儿》所说，一切邪恶均源于“女人不再当母亲，她们现在没有也不愿意承担母亲的责任”（第18页）。这是某种缺席，因而也是某个母亲的缺席。获得我们谈到的那种经历，既是为了保持这种缺席，也是为了减少这种缺席。这是一种偷偷摸摸 的经历，是见不得人的小偷的经历：小孩看不见母亲，母亲也看不见小孩。这几句话常常被人引用：

如果我了解我在看不到亲爱的妈妈时因想念妈妈而做出的所有蠢事的细节，我决不会做出这些蠢事。我常常吻床，因为妈妈在上面睡过；我吻窗帘、吻所有家具，因为它们是妈妈的东西；她的纤纤秀手触摸过它们，我甚至吻我俯卧的地板，因为妈妈在上面走过！有时，当妈妈在场时，我甚至浑然不觉我的放肆。只有出于强烈的爱才会如此。一天，妈妈正在吃东西，我惊叫我看到食物中有一根头发，妈妈忙将食物吐在盘子里，我赶忙抓到嘴里吞了下去。[6]总之，在我与我最爱的人之间只有一种区别，但这是根本性的区别，它使理性几乎难以

理解我的状况……在前一段话中，我们可以读到这样的句子："只有当她不在时，我才感到对她有多么依恋。"（第107页）

替补之链

我们将从这些"蠢事"中 引证对危险替补的发现，但这种发现仍然保留了某种特权；卢梭最后才想起它并用它来说明理性无法理解的状况。因为这并不意味着将全部享受转向某个特殊的替代者，而是体验它或直接地 、惟妙惟肖 地模仿它。这也不意味着吻床、吻地板、窗帘、家具，等等，甚至不意味着"吞下""妈妈吐出来的食物"，而是意味着"随心所欲地安排整个性行为"。

我们注意到，这个戏剧的舞台不仅是人们通常理解的布景，即全套道具。对这次经历的局部处理并非无关紧要。让·雅克住在华伦夫人家里：与"妈妈"近在咫尺，这样可以看到她，整天想着她，但可能与她分开。当母亲消失时，替代才有可能和必要。母亲在场或缺席的游戏，知觉和想象的改变，必须符合空间布局。原著作了以下说明：

我目前的处境强化了这种习惯。我与一个漂亮的女人住在一起，在心里抚摸她的形象；整天可以见到她；晚上我周围的物品使我想起她；我睡在她睡过的床上。这多么让人激动！想到此情此景，读者会认为我已半死不活！恰恰相反，本该毁灭我的东西恰恰救了我，至少一度如此。我陶醉于与她住在一起的无穷魅力中，我热切希望与她共度平生；不管她是否在场，我都仅仅把她视为温柔的母亲，可爱的姐姐，亲切的朋友……对我来说，她是世界上惟一的女人。她在我心中激起的无限柔情不允许我对其他女人发生兴趣，并阻止我对她存非分之想。

这次经历并不标志成年期或青春期的到来。它不仅建立或维护一种特殊的潜在基础，一个有多种意义的结构。它还是一次令人心醉神迷的经历，这一经历的"现在"被不断复活和构造出来，直至卢梭的"生命"和"文本"的结束。稍后，在《忏悔录》的正文（第4卷）[(7)]中，作者叙述了"一件难以启齿的小事"。他碰到一个人"沉迷于同样的恶

习”。让·雅克慌忙逃走，他“瑟瑟发抖”，仿佛刚刚“犯罪”。“我长期受到此事的困扰”。

为什么说长期受此事的困扰呢？卢梭不断手淫并因此自责，而手淫是通过提供在场，通过回想缺席的美人来满足自己的情欲。在他眼里，手淫是邪恶和堕落的典型。当通过另一种在场来满足自己的情欲时，人们在自甘堕落 。卢梭不愿想到也不可能想到，这种堕落不是突然发生在自己身上，它乃是自我的根据。他应该把它视为影响主体完整性的外来的偶然邪恶。但他不可能放弃使他能立即得到其他被追求的在场的习惯；这就好比人不能抛弃语言一样。因此，在这方面，正如他在《对话录》（第800页）中所说，“他直到生命结束仍会童心不泯”。

通过语言来恢复在场，既是象征性的恢复，又是即刻的恢复。我们必须注意这一矛盾。它之所以是即刻恢复的体验，是因为这个体验已经发生； 它作为体验，作为意识，来自人们的自身 感受。接触者被接触，自恋行为（auto-affection）被认为纯粹的自我满足。如果它给自己提供的在场是另一种在场的替代性符号，它决不可能在这种替代活动和对自恋行为的象征性体验之前“亲自”追求那种在场。物本身不可能出现在象征符号系统之外，而没有自恋行为的可能性就不可能存在象征符号系统。它之所以是即刻 恢复的体验，是因为这意味着毋需等待 。它可以随时随地并且在一瞬间得到满足。如果它等待，那不是因为其他东西让它等待。享乐似乎不再推迟。“当人们马上就能享乐时，他们何苦抱着渺茫的希望去追求极为可怜、极不确定的成功呢。……”（《对话录》）

但是，不再被推迟的东西也被绝对推迟。此时，呈现给我们的在场是一种幻想。自恋行为是纯粹的沉思（spéculation）。符号、图像和描述渐渐替代缺席的存在，它们是骗人的幻觉。受挫的体验被补充或被同化进犯罪感以及对死亡和阉割的忧虑中。donner le change（意指“花钱欺骗”、“使认错目标”等等）这个词无论从哪种意义上去理解都对诉诸替补作了绝妙的描述。为了说明他“对妓女的厌恶”，卢梭告诉我们，他31岁时到了威尼斯，但“改变我的情感的习性”（《忏悔

录》，第41页）[8]并未消失："我并未丢掉欺骗我的需要的恶习。"（第316页）

享受事物本身 的行为和本质因为受挫而受到了折磨。因此，我们不能说它具有某种本质或行为（本质、存在、活力等等）。某物在逃避时仍抱着指望，在离开时仍献出自身。严格地讲，我们甚至不能称之为在场。这是对替补的限制，由于超越了所有形而上学语言，这也是"理性几乎无法理解的"结构。几乎 无法理解意味着：纯粹的不合理性、理性的反面，并不令人不快并且成了传统逻辑的拦路虎。替补令人发狂，因为它既非在场也非缺席，因为它不断破坏我们的快乐和纯洁。"……禁欲与享乐、快乐与智慧同样与我无缘。"（《忏悔录》，第12页）

事情岂不越弄越复杂？象征成了直接性，在场成了缺席，未曾推迟的东西被推迟了，享乐成了死亡的威胁。但是，我们仍然应该给这个系统，给替补这个奇特的结构添上一笔。在某种程度上讲，它已不难理解。作为一种可怕的威胁，替补也是第一道最安全的防线——抵挡这种威胁本身的防线。这正是我们不能抛弃它的原因所在。自体性行为，即一般意义上的自恋，既不开始于也不终结于手淫这一名称所涵盖的内容。替补不仅具有通过意象为一种缺席的存在拉皮条 的力量：当它通过符号的指代为我们拉皮条时，它与这种存在仍然保持距离并且主宰这种存在。因为人们既追求这种在场又害怕这种在场。替补既违反这一禁令又尊重这一禁令。正是这一点使文字成了言语的替补。但它早已使言语成了一般文字的替补。它的结构既根据力量的游戏也根据力量差别的游戏暴露我们，保护我们。因此，替补是危险的，因为它使我们面临死亡威胁，但卢梭认为它丝毫不像"与女人同居那样"危险。如果没有符号或补充，那么，快乐本身，即，使我们与纯粹在场相一致的东西（如果有这种东西的话），就不过是死亡的别名而已。卢梭指出：

享乐！这类事情对人有益吗？啊！如果我这辈子哪怕有一次饱尝了爱的快乐，我也无法想象我这虚弱的身体能够承受，我会当场死去。（《忏悔录》，第8卷）

如果我们坚持使用普遍证据，坚持以符号形式出现的这一主张的必然的先天价值，我们就必须立即承认，“与女人同居”，“异性性行为”，只是为了自在地接受它自身的替补性保护（事实上，正如人们相信的那样，这样做行之有效）。这就是说，在自体性行为与异性性行为之间没有界限，而只有一种经济的分配。在这种普遍规则中，各种差别消失了。这就是卢梭的规则。在试图（在此我们不打算进行这种尝试）确定卢梭的经济原则或著作的纯粹特殊性之前，我们必须审慎提高处于不同普遍性层次的所有结构必然性或本质必然性并将它们结合起来。

从“与女人同居”的某种确定描述中可以发现，卢梭终身都不得不求助于那种被称为手淫的危险替补，这种替补与他的写作活动不可分割。直到生命结束都是如此。泰蕾兹（Thérèse）——我们可以谈论的那个泰蕾兹，在文本中她的名字和“生活”属于我们阅读的作品——付出代价之后才体会到这一点。在《忏悔录》第7卷中，当“我必须毫无保留地坦言一切”时，我们就可以了解做出某些“决定”的“双重理由”：

我必须毫无保留地坦言一切。我从未隐瞒我可怜的妈妈的过失或我本人的过失。我也不应该过分原谅泰蕾兹；尽管我乐意尊敬我爱的人，我也不愿隐瞒她的过失，假如这样，内心情感的不由自主的改变就是真正的过失。我早就发现，她对我的热情冷却了……我变得郁郁寡欢，我以前在妈妈身边时就感到这种影响。在泰蕾兹身边，我也感到这种影响：不要在自然之外寻求无法找到的完美。在其他女人那里同样如此。……然而，由于对我百般挑剔的敌人的仇恨，我的处境甚至更糟。我害怕重蹈覆辙。由于我不想冒这种危险，我宁愿不近女色，而不愿泰蕾兹陷于同样的境地。此外，我发现，与女人发生性关系显然大大有损我的健康。……这两种原因合在一起使我做出我时常难以坚持的决定，但在最近的三四年中，我始终遵守这一决定。（第595页）

在《巴黎手稿》中，“显然大大有损我的健康”之后有这样一段话：“我一直未能完全改掉的恶习对我来说似乎产生了不太有害的结果。这两种原因[9]……”

这种堕落在于对符号的偏爱，它防止我作致命的消耗。千真万确。这种明显利己的省力之举也在整个道德描述体系中发挥作用。利己主义被犯罪感所抵偿。它认定自体性行为是一种致命的浪费，是自我对自我的伤害。但是，由于我只伤害自己，这种堕落不应受到真正的谴责。卢梭在好几封信中说明了这一点。因此，"除此之外，除了仅仅伤害我的恶习之外，我可以向所有人袒露我的无可指责的一生的所有内心秘密"。（"致德圣热尔曼先生的信"，1770年2月26日）"我有严重的恶习，但对他人无损。"（"致勒努瓦先生的信"，1772年1月15日）(10)

所以，让·雅克只有在一种情况下才会寻找对泰蕾兹的替补：一般的替补系统已经展开其可能性，替补活动进行了很久，在某种程度上，泰蕾兹本人已经成了一种替补。因为妈妈已经成了一个未知母亲的替补，"真正的母亲"本人一开始就在一定程度上成了替补，即使她并未在分娩时"真正"死去。对让·雅克的案例的著名"心理分析"仅仅停留在对"真正的母亲"的分析上。这便是替补之链。"妈妈"这一名称也表示一种替补之链：

啊！我的泰蕾兹！你端庄健美，拥有你多么幸福。我不去寻找我从不奢望的东西。（此处指"贞操"，泰蕾兹承认她在无知中偶然失去了贞操。）一开始，我只是寻找快乐，现在我才发现，我不仅找到了快乐，而且找到了伴侣。与这个出色的姑娘稍稍保持亲昵关系，对我的处境稍作思考，使我感到，当我仅仅想到快乐时我其实已经在努力增进我的幸福。为满足 那被压抑的勃勃雄心，我需要以热烈的情感来填补 内心。简言之，我需要妈妈的接替者。既然我不应与她住在一起，我希望有人与她的门生住在一起，在他身上我可以发现她可以在我身上看到的那种纯朴与温顺。个人生活和家庭生活的恬静对我来说可以弥补 因我放弃锦绣前程所造成的损失 。当我孤独时，我心里空空荡荡，它要另一颗心来填补 。命运夺走了那颗心，至少在一定程度上使我疏远它。为了那颗心，自然造就了我。从那时起，我感到孤独无依，因为在我看来 ，一切与虚无之间绝不存在中间者 。泰蕾兹就是我需要的替代者 。(11)

这一系列的替补显示出某种必然性：无限系列的替补必然成倍增加替补的中介，这种中介创造了它们所推迟的意义，即事物本身的幻影、直接在场的幻影、原始知觉的幻影。直接性是派生的。一切东西都是从间接性开始的，"理性难以理解"这一点。

过度。方法问题

"在我看来，一切与虚无之间绝不存在中间者。"中间者是中心和中介，是完全缺席与完全在场的中项。众所周知，中介是卢梭一心想抹去的所有东西的名称。他以坚定、强烈而简洁的方式表达了这种意图。这一意图毋需揣摩。当让·雅克正在说明为代替母亲或自然而被结合起来的各种替补时，他又产生了这种意图。替补介于完全缺席与完全在场之间。替代活动填补特定的空白并标志着这种空白。但卢梭的论证似乎让人觉得，求助于替补——此处是求助于泰蕾兹——会平息他在面对这种中介者时产生的急躁情绪："从那时起我就孤独无依；在我看来，一切与虚无之间绝不存在中间者。泰蕾兹就是我需要的替代者。"这一概念的毒性消除了，人们仿佛能逮住它、驯化它、驯服它。

这就提出了"替补"一词的使用问题：提出了卢梭在语言和逻辑中的地位问题，这种逻辑确保"替补"一词或概念具有十分惊人的 灵活性，以致句子的假定主词始终可以通过使用"替补"说出多于、少于或不同于他想说 的东西。因此，这个问题不仅涉及卢梭的作品，而且涉及我们的阅读。我们一开始就应该周密考虑这种进占活动 （prise）或意外事件 ： 作者以 某种语言和某种逻辑写作，他的话语本质上无法完全支配这种逻辑的体系、规律和生命。他在使用它们时只是在某种程度上勉强受这种体系的支配。阅读始终必须关注在作者使用的语言模式中他能够支配的东西与他不能支配的东西之间的关系（作者尚不了解这种关系）。这种关系不是明暗强弱的量的分配，而是批判性阅读应该创造 的指称结构。

创造在这里意味着什么呢？在说明这一点时我要着手为我的阅读原则作辩护。人们会发现，这是一种完全消极的辩护，它通过排除方法初步描述了我们在此无法填补的阅读空间，即阅读任务。

创造这种指称结构显然不在于，通过对注释的被人遗忘而又令人钦佩的复制，重新确立作者在与历史交流过程中确立的自觉自愿的意向关系，作者通过语言因素属于历史。这种重复注释的阶段在批判性阅读中应该占有一席之地。承认并尊重它的一切传统要求并非易事，并且需要使用传统批评的所有工具。没有这种承认和尊重，批判性创造就会盲目进行并且几乎会随意提出各种主张。但这道必不可少的围栏始终只起保护作用 ，它决不能提供 一种阅读方式。

如果阅读不满足于复制文本，它就不能合法地超越文本而把握不同于文本的东西，把握指称对象（一种形而上学的、历史的、心理传记的实在，等等），或把握文本之外的所指。而文本的内容可能出现在语言之外，它本来就可以出现在语言之外，也就是说，出现在一般文字之外（在我们赋予这个词的意义上）。因此，我们在此冒险运用于一个实例的方法论观点完全取决于我们在上面提出的一般主张，这些主张涉及指称物或超验所指。不存在外在文本 （hors-texte，原指书中不编页码的插图——译者）。这不是因为我们首先并不关心让·雅克的生活，妈妈的存在或泰蕾兹本人 ，也不是因为只有在文本中我们才能接近她们的所谓"现实"存在，不是因为我们既无法作其他选择也无权忽视这种限制。所有这类理由无疑很充分，但还有更根本的原因。通过追溯"危险替补"的线索，我们试图表明，在"本人"的这些现实生活中，在人们认为可以定义为卢梭的著作的东西之外，在这种著作的背后，除了文字之外别无他物；除了替补、除了替代的意义之外别无他物。这些替补的意义只能出现在一系列不同的指称中，出现在"实在"中。只有当这种实在从痕迹中、从替补的诉求中获得意义时它才会突然出现并得到补充，如此等等，以至无穷。因为我们已在原文中 看到，绝对的现在、自然，"真正的母亲"这类语词所表示的对象早被遗忘，它们从来就不存在。文字，作为消失的自然在场，展开了意义和语言。

虽然我们的阅读不是注解，但它必须内在于文本并且存留于文本中。因此，如果我们将替补 一词理解为一种解释，而这种解释把我们从文字引向心理传记的所指，甚至引向无法与能指分开的一般心理结构，那么，尽管存在某些假象，对"替补"一词的定位仍然毫无心理分析的

性质。人们常将这种方法与传统的复制性注释相对立：我们可以表明，它事实上容易与这种注释相妥协。注释在考虑文本的自我同一性时的稳妥性，在刻画其轮廓时的自信，与沿着纯粹所指方向超越文本而对它的预定内容的胸有成竹齐头并进。事实上，在卢梭那里，心理分析式的研究就像拉福格博士的研究一样，只有在按最流行的方法解读之后才会背离文本。对文学"征候"的解读非常陈腐，非常学术化，非常单纯。一旦人们无视这种"征候"的组织本身、无视它自身的结构，他们就会兴高采烈地超越它而去追求一种心理传记的所指，这种所指与文学能指的联系是完全外在的和偶然的。在下述情况下，人们会承认同一种做法的另一方面：在论述卢梭的一般著作中，在一种貌似综合的传统包装中（这种综合通过注释和论点的汇编忠实地恢复了著作和思想的完整性），他们可以发现有一章对"卢梭的性问题"作了传记性和心理分析式的考察，其附录部分涉及作者的病历。

如果我们觉得通过解释或注解无法将能指与所指分离开来，因而也无法通过仍在阅读的文字来摧毁文字，我们仍然相信，在历史上人们已经揭示这种不可能性。它并不以同样的方式、在同样的程度上并根据同样的规则来限制解读的尝试。在此，我们必须考察一般文本的历史。当我们谈到作家以及他所使用的语言的包容能力时，我们不仅想到文学家。哲学家、编年史家、一般理论家归根到底所有从事写作的人都会感到诧异。但无论如何，从事写作的人已被载入特定的文本体系。即使没有纯粹的所指，那种从能指出发被描述为 所指的最终层次的东西仍然与它有着不同的联系。譬如，虽然哲学文本事实上总是写成的，但它包含在所指的内容面前隐去自身的意图，并以此作为哲学的特殊性。哲学要传达所指的内容并且通常要传授这种内容。阅读必须考虑上述意图，即使它最终想暴露的这一意图失败。我们应该从这种观点出发研究文本的全部历史，研究西方文学样式的历史。除了我们最近才认识到的推力或阻力点（point de résistance）之外，文学作品几乎时时处处适合于按照某些模式进行超越不同时代的先验 阅读，这种阅读旨在寻找我们在此讨论的所指，但不会消除这种所指，而是把它放在阅读视而不见的体系中加以理解。哲理性文学不过是这种历史的一个例子，但这是最重要的例子之一。我们尤其对卢梭的哲理文学感兴趣。由于某些深刻的原因，他创立了哲理文学，《社会契约

论》和《新艾罗瓦斯》就属于这种文学。同时，卢梭选择以文学创作为生，以不限于传递哲学或其他方面的信息的创作为生（它可以传递这种信息）。作为哲学家或心理学家，卢梭对一般文字的看法与他本人的著作体系不可分割地联系在一起。我们应该注意这一点。

这就提出了一些棘手的问题，尤其是概括方面的问题，我们不妨举三个例子。

1．如果我们在阅读“补遗”时所采取的途径不仅具有心理分析的性质，那无疑是因为对文学的惯常的心理分析始于将文学能指本身加上括号。那也无疑是因为心理分析理论本身在我看来是属于我们的历史和文化的文集。就此而论，如果它标明了我的阅读特点以及我解释的作品的特点，它并不是作为可以脱离文本系统的原则或真理而发挥作用。我们厕身于文本系统中以便采取完全中立的态度去阐明这种真理。我们在某种程度上置身于 心理分析的历史之内 ，就像我们置身于 卢梭的文本之内 一样。正如卢梭借用现成的语言一样——这种语言在某种程度上也是我们自己的语言，因而使我们确信法国文学具有最低限度的可读性——我们今天同样处于以心理分析理论为标志的某种意义网络中，即使我们没有掌握它，即使我们相信无法完全掌握它。

由于其他原因，这并非对让·雅克·卢梭的十分明确的心理分析。这种心理分析必须找出卢梭文本的附属物的全部结构，找出并非为卢梭的文本所独有的一切（因为语言或文化的包容性和现存性），找出文字占据的一切，而不是文字创造的一切。以这种文字的不可还原的基点为中心，各种结构的无穷系列，各种层次的历史总体性被组织起来、包裹起来、混合起来。假如心理分析能够准确地勾画出它们的轮廓，能够准确地对它们作出解释，假如它考虑到与卢梭的作品密切相关的西方形而上学的全部历史，那么心理分析仍然有必要说明它自身附属于形而上学和西方文化的规律。我们不应继续坚持这一主张。我们已经估计到任务的艰巨性以及我们在解释替补时的受挫因素。我们确信，我们已经把握卢梭主义的基本思想，但是，我们同时挖去了大量尚未成形的根茎、土壤和各种各样的沉积物。

2．假如我们可以将卢梭的作品严格地分离开来，首先在一般历史中，继而在“替补”符号的历史中对它进行逐一的阐述，我们仍然应该考虑各种各样的其他可能性。随着“替补”一词以及相应概念的出现，我们已在卢梭的文本中浏览了一番。毫无疑问，我们在浏览卢梭的文本时所走过的这段路程，使我们确信有一种提纲性的结构。但是有其他道路可走吗？只要我们实际上没有穷尽所有的道路，我们怎样证明这条道路的正确性呢？

3．在指出“替补”符号在卢梭文本中的功能（通过预测并且作为序言）之后，我们打算给某些著作，如《语言起源论》以及有关语言理论和文字理论的著作残篇，赋予特权，我们的做法在一些人看来可能有些过分。我们有什么权利这样做呢？为什么这些写作时间和创作动机都不够确定并且绝大部分是在作者死后发表的论著难以分类呢？

在这些问题体系的逻辑之内无法找到它们的令人满意的答案。在某种程度上讲，尽管我们采取了一些理论上的预防措施，我们的选择事实上仍然过分 。

但是 ，何为过分呢 ？

我们希望与逻各斯中心主义时代的总体性保持某种外在关系。从这种外在性地点出发，我们可以对逻各斯中心主义时代的总体性（它也是一条已经标明的道路）进行解构，对这个星球（*orbis* ）， 它也是轨道，进行解构。这种偏离和解构的最初形式尽管服从某种历史必然性，但无法得到方法论或逻辑的内在保证。在此范围内，我们只能根据公认的对立来判断它的风格。我们可以说，这种风格是经验主义的，在某种程度上这是正确的。其偏离 完全具有经验主义性质。这种偏离过程就像对途径和方法的可能性进行的散漫思考。它受到无知的影响，也受到它的未来的影响。它有意进行冒险 。我们已经确定这种经验主义的形式和脆弱性。但经验主义概念在这里毁灭自身。超越形而上学的范围就是试图偏离这一轨道，试图考虑所有传统的概念对立，特别是考虑仍然保持经验主义价值的对立，即哲学与非哲学的对立，而非哲学的东西是经验主义的别名，是无法独立地、最大限度地保持话语自身连贯性的别名，是在真理的价值受到动摇时仍然显露真

理的别名，是回避怀疑主义的内在矛盾的别名，等等。对哲学与经验主义的这种历史对立的思考不仅是经验主义的思考 。如果没有滥用和误解 ，人们就无法限定它 。

我们不妨详细说明。在阅读卢梭的著作时，什么显得过分呢？如上所述，在我们关注的历史上卢梭只享有非常有限的特权地位。如果只想确定他在历史上的地位，我们对他的关注显然不相称。但是这不是我们的本意。我们想了解逻各斯中心主义时代的契机。为了解这种契机，卢梭似乎成了出色的揭示者。这显然意味着我们已准备退场，我们已将文字的压抑确定为这个时代的基本活动，我们阅读了这个时代的大量作品，但不是所有的作品，我们阅读了卢梭的大量作品但不是他的所有作品。只有加大提问的力度才能支持这份经验主义的声明。悬置这一问题，摆脱自明性的樊篱，怀疑对立的系统——所有这些步骤必然采取经验主义的让人难以捉摸的形式。除了采取这一形式之外，我们无论如何不能根据过去的模式 来描述它们。没有其他途径可资利用。由于这些捉摸不定的问题在各个方面都不是绝对的开端，它们的整个层面可以有效地得到描述，这种描述也是一种批评。我们站在哪里 ，我们就应该从哪里开始。对痕迹的思考不能不考虑这一线索，它告诉我们，完全证明一种出发点的正确性是不可能的。我们应该从我们现在所处的地方开始 ——从我们自以为已置身其中的文本开始。

我们不妨进一步缩小论证的范围。从某些方面看，替补性主题无疑只是众多主题之一。它处在它所制造的链环之中。也许，我们可以用别的东西代替它。但是 ，这一主题恰恰描述了链环本身 ，描述了文本之链的存在之链 ，描述了替代结构 ，描述了欲望与语言的表达 ，描述了卢梭采纳的所有概念对立的逻辑 ，特别是描述了自然概念在他的体系中的作用与功能。它通过文本告诉我们何为文本，它通过文字告诉我们何为文字，它通过卢梭的著作告诉我们让·雅克的愿望，等等。根据本文的中心论点，如果我们认为文本之外空无一物，那么，我们的最终辩护可以这样来进行：替补概念和文字理论，按通常的说法，在卢梭的文本中，以无穷无尽的方式 （*en abyme* ）表示文本性本身。我们将会发现，这个深渊并非快乐或不幸的事件。在我们的阅读

过程中将逐步形成关于这个深渊的结构必然性的全部理论。无限的替补过程不断对在场造成损害，它始终铭记着重复的空间和自我的分裂。在场深渊 中的描述并非在场的事件，相反，在场的欲望产生于描述的深渊，产生于描述的描述，等等。在任何意义上，替补本身都太过分。

因此，卢梭将文本性铭记在文本之中。但是它的作用并不简单。它玩弄涂抹的把戏，并且，策略关系就像两种运动之间的力的关系那样形成了复杂结构。这种结构通过对替补概念的处理而表现出来。卢梭不可能同时使用替补概念的所有实质性意义。在确定这一概念时他所采用的方式，在确定这一概念时他甘愿受他所排除的东西的限制，他改变它的方向，他时而把它作为补充，时而把它作为替代，时而把它作为积极的外在邪恶，时而把它作为快乐的辅助手段——所有这些既不表示作者的被动性，也不表示作者的主动性，既不表示作者的无意识，也不表示作者的洞察力。阅读不仅应该抛弃这些范畴——我们顺便提一句，它们也是形而上学的基本范畴——而且应该揭示与替补概念发生这种联系的规律。这无疑是一种创造，因为我们不仅仅重复卢梭对这种联系的看法。在卢梭的文本中，替补概念是一种盲点，是开阔视野而又限制视野的未见物（le non-vu）。如果作品旨在将未见的东西显示出来，它就不会离开文本。而且，它仅仅是由于错觉才相信它正在从事这一工作。它被包含在它所确定的语言的改造过程中，包含在卢梭与历史的合乎规律的交流中。众所周知，这些交流只有通过语言以及深层结构意义上的文本才能进行。我们所说的作品必定是一种文本，是一种文字系统和读物系统。我们先验地知道，这种系统是围绕它自身的盲点而排列的。对这个系统，我们既了解又不了解。

---

(1)　《透明性与障碍》，每154页。我们自然只能引用一些卢梭的解释者的论著来表明一些借用的概念，或限制一场争论。卢梭的每个读者显然受到无可挑剔的《全集》（现已收入《七星文库》）以及下列先生的名著的引导，他们是：布沙尔迪（Bouchardy）、比尔热兰（Burgelin）、康多（Candaux）、德拉泰（Derathé）、法布勒（Fabre）、福柯（Foucault）、加涅班、古耶（Gouhier）、格勒图

森（Groethuysen）、居永（Guyon）、居约（Guyot）、奥斯蒙（Osmont）、普莱（Poulet）、雷蒙（Raymond）、斯特林-米肖（Stelling-Michaud），特别是让· 斯塔罗宾斯基。

(2) 加尼耶出版社版，第17页。我们只在某些情况下才参考《全集》（七星版），原文发表在现已出版的三卷本的某一卷中。我们也将引用加尼耶版的其他著作。关于《语言起源论》（我们引用的是1817年伯兰版），为方便起见，只标出章数。

(3) 《遐想录》“第七次散步”（七星版，第1卷，第1066—1067页，着重号系引者所加）。有人也许会提出异议说，动物代表比植物更富有生气的自然生命，但人们只把它作为僵死的东西来对待。见《研究动物离开解剖就一事无成》，第1068页。

(4) 《遐想录》“第七次散步”。我们并不在那里寻求阅读原则，而是出于好奇心从许多其他可能的事例中挑出了卡尔· 阿伯拉罕对独眼巨人、对害怕失明、眼睛、太阳、手淫等的看法，见《全集》，I· 巴朗德译，第2卷，第18页及以下各页。我们还记得，在一系列埃及神话中，塞特（Seth），透特（Toth）（文字之神，在这里看作地狱判官俄赛里斯的兄弟）的帮凶，设计杀死了俄赛里斯（参见上引旺迪耶的著作第46页）。文字、辅助者、补充者以同样的手法杀死了父亲和光明（参见本书第98页注①）。

(5) “‘小不点 ’是我的名字，‘妈妈 ’是她的名字；当岁月几乎抹去了我们之间的差别时我们仍然分别是‘小不点 ’和‘妈妈 ’。我发现，这两个名字非常准确地反映了我们谈话的语调，我们举止单纯，尤其是我们的情感关系。在我看来，她是最温柔的母亲，她从不寻找自身的快乐，而是不断寻找对我有利的东西。如果她对我的爱恋中包含肉欲的因素，它也不能改变这种爱恋的性质，而只会使它更加迷人，并使我陶醉于拥有如此年轻美貌的妈妈的快乐中，对我来说，拥抱她非常快乐—— 我指的是严格意义上的拥抱，因为她从不吝惜一个母亲的亲吻和温柔的爱抚，她也决没有想到滥用它们。有人会反对说，我们终究具有另一种关系；我承认这一点，但必须等待片刻；让我慢慢道

来。”（第106页）我们不妨加上这句G· 巴塔伊的话：“我本人就是‘小不点’，我只有一个隐秘处。”（《小不点》，第9页）

(6)　这段话常被引用，但人们对它作过单独分析吗？《忏悔录》的七星版编辑B· 加涅班与M· 雷蒙无疑打消了怀疑，他们一直很有步骤地求助于精神病学（第1281页注释。凡卢梭在其中谈到自己“愚蠢”或“放肆”的地方，注释均一一作了核对）。在我们看来，只有在牵涉滥用心理分析式的解读时，这种谨慎态度才是合理的（至今，人们常将心理分析式的解读与滥用这种解读混为一谈），并且，它并未规定要重复通常的评注，而这种评注反使原著难以理解。在此，我们必须将勒内· 拉福格（René Laforgue）博士所进行的仓卒、随意而又不无启发性的分析（《卢梭研究》，载《法国精神分析杂志》，第I卷，1927年出版，第370页及以下各页；以及《关于受挫的精神病理学》，第114页及以下各页，1944年出版）—— 而且这种分析并未考虑到我们刚刚引用的那些原文—— 与至少应在原则上比较严格地考虑精神分析学说的解释区分开来。这是斯塔罗宾斯基的精辟而仔细的分析所选择的方向之一。因此，在《传神的眼睛》中，令我们感到踌躇的那句命题又被重新引入一系列类似的替代性例子中，而这些例子大部分引自《新艾罗瓦斯》（亦译《新爱洛绮丝》。—— 译者）。比如，在“性爱偶像”中有这样一个例子：“你那飘逸的裙子勾起我对你身体各个部位的强烈想象。这精美的头饰衬托着那似遮还露的金色鬈发；这令人赏心悦目的披巾让我无可挑剔；这典雅素朴的礼服充分表现出穿着者的高雅情趣；这精致的拖鞋正好配上一双纤纤秀脚；这细长的胸衣显示出……婷婷玉立的身段……前面是两道柔和的曲线……真可谓楚楚动人……那鲸骨饰品也给人留下强烈的印象。……美好的回忆。让我吻你一千次！”（第115—116页）

但是，这些替代的独特性和这些替换的结合会引起解释者的关注吗？我想知道的是，由于热衷于反驳还原论的、因果论的、分裂的心理分析，斯塔罗宾斯基通常是否会完全相信现象学或存在主义式的总体的心理分析。这种将性欲推广到所有行为的心理分析也许冒着模糊区分、差别、替换，以及构造这种总体性的各种固恋的危险。正如斯塔罗宾斯基介绍的那样，性感区在全部行为的分析中并未消失：“性行为

并不是间断的给予性；它是整个个体的表示；对它本身应该进行分析。不管是忽略它还是把它作为特殊的研究主题，我们都不能把表现癖限于性'领域'：全部品格都在那里显示出来，并包含某些基本的'生存选择'。"（《透明性与障碍》，第210—211页。有一个注释使我们必须参看梅洛-庞蒂的《知觉现象学》）这样一来，我们不会冒险以非常传统的方式将病理学观点视为"存在主义的"范畴中的"多余"观点："从整体分析的观点看，意识的最初给予既构成了卢梭思辨思想的根源，也构成了他的愚蠢的根源。但是这些既有的根源不会独自成为不健康的东西。仅仅由于它们以过分的方式存在着，疾病才发作、发展……这种不健康的发展将会夸张讽刺般地突出一个意识无法支配的、'存在主义的'基本问题。"（第253页）

(7) 第165页。

(8) 在《忏悔录》第1卷的这几页有名的文字中，卢梭把最初的阅读经历（"暗中阅读"）与自体性行为的最初发现作比较。这并不是因为"那些污秽不堪的书籍"鼓励他这样做。恰恰相反。"风险大大强化了我的腼腆气质，以致我三十多岁时还未朝那些危险的书籍看一眼，世上任何一个漂亮的夫人都会讨厌这些书，会说这些书只能用一只手去翻阅。"（第40页）没有这些"危险的书籍"，让·雅克就会沉溺于别的危险行为。大家知道接下来的一段话是这样结尾的："就目前来说，指出一种曾改变我的全部情感的习性的起源和最初原因，令我感到心满意足。这些情感受到它自身的克制，我虽满怀激情去想望，但总是趑趄不前。"（第41页）我们应将这段话的意图和字面意义与《忏悔录》的另一页文字相对照（第444页。也请参看编者注），也可以和下面几行文字相对照："如果我独自一人，我总喜欢阅读，因为这是我的爱好。它是我社交不足的补充。我不是如饥似渴地看书就是享受美味佳肴，我的书本仿佛在与我一同进餐。"（第269页）

(9) 参见第1569页编者注。

(10) 参见《忏悔录》（第109页编者注）。

(11) 第331—332页（着重号系引者所加）。斯塔罗宾斯基（《透明性与障碍》，第221页）与《忏悔录》的编者（第332页注1）将"替补"一词的用法与第109页的引申用法（"危险的替补"）直接联系起来。

第三章 《语言起源论》的起源与结构

1．《语言起源论》的地位

言语在替补逻辑中究竟如何呢？我们应该将其中的哪种东西称为替补的"书写符号"呢？

在替补之链中，写作与手淫难以分割。这两种替补至少有一个共同点，即它们都是危险的。它们违反禁忌并给人以犯罪感。但是，按照分延的结构，它们强化了它们所违反的禁忌，避免了某种危险并且保存了精力。尽管如此，由于它们的存在，我们才有权见到太阳，才配享受矿场地面的阳光。

这两种体验有何种犯罪感呢？哪种基本的犯罪感是固定的或变动的？只有当我们对这两种体验的表层结构和"现象学"外观，特别是它们的共同点事先进行描述，我们才能阐明这两个问题的地位。

在这两种情况下，自恋行为的可能性以如下的方式表现出来：它们在世界上留下痕迹。能指的奢华住所坚不可摧。写下的东西留存下来；接触-被接触的体验把世界作为第三者。空间的外在性在那里无法减少。在自恋行为的一般结构中，在自我给予的在场或快乐中，接触-被接触活动在将动作与受苦分离开来的细微差别中接受对方。身体的外观、身体裸露的外表永远指示着、标志着形成自恋行为的区域。

自恋行为是体验的普遍结构。所有生物都有自恋行为。只有能使用符号的存在物，也就是说，只有能进行自恋的存在物才会受到一般他者的感动。自恋行为是一般经验的条件。这种可能性——"生命"的别名——是通过生命历程显示出来的普遍结构，并且这种结构会导致复杂的、等级化的活动。自恋行为、自持（quant-à-soi）或自为（pour soi）——主体性——增强了能力并且加强了对他者的控制，因为它的

重复能力将自身理想化 。在此，理想化是这样一种活动：通过这种活动，感性的外在性，作为能指影响我或服务于我的东西，屈从于我的重复能力，屈从于表现为我的自发性并且愈来愈少地逃避我的注意的东西。

我们应该根据这种模式来理解言语。它的系统要求，讲话者能立即听到它和理解它。它产生能指，这种能指似乎不是降临于所指的理想性之外的世界，而是达到他人的听觉-发音系统时庇荫于自恋行为的纯粹内在性中。它没有陷入空间的外在性，陷入我们所说的世界，而这个世界不过是言语的外观而已。在所谓的"活生生的"言语之内，能指的空间外在性被完全缩小了[(1)]。在这种可能性的范围内，我们应该提出关于呼叫的问题（关于我们已排除掉的东西的问题，它就像没有音节的呼叫的神话一样被归于兽性或疯狂的领域）以及生命历程中的言语问题。

交谈是两种绝对起源之间的交流，而这两种起源自动交感，它重复他人造成的自恋行为并把它作为直接的回应。在此，直接性是意识的神话。言语与言语意识，即仅仅作为自我呈现的意识，乃是抑制分延的活生生的自恋行为的现象。这种现象 ，这种对分延的假定的抑制，这种对能指的晦暗性的活生生的减弱，乃是人们所说的在场的起源。现在 是不从属于分延过程的东西。现在是人们思考时间的出发点，它抹去相反的必然性，即从作为分延的时间出发去思考现在。

对发音系统和一般听音系统的运用方式的分析暗含着这种非常匀称的结构，不管这个领域多么丰富多彩。

自人们在言语本身中发现缺席以来（从发音和区分音节开始至少就存在缺席的预兆），文字的价值在一定程度上遭到了削弱。一方面，如上所述，它是使用符号来恢复在场的努力。另一方面，它使废止言语的行为变得神圣不可侵犯。在两种情况下，我们都可以说，它以这样或那样的方式开始折磨"活生生"的言语，使它在符号中面临死亡的危险。但是，替补性符号并未由于影响已经成为可能的自我呈现而面临死亡的威胁。自恋 行为在分裂自身时构造自身。在场的丧失是体验的条件，也是在场的条件。

由于语言行为拿现在的在场和生物的生命去冒险，有人怀疑它与自恋"性"行为不仅具有类似性。两者在总体上不可分割，即使这种总体出现了明显的分节和分化。逻各斯中心主义首先旨在将两者区分开来。正如某种现象学描述的那样，它的最后手段在于将性欲融化在"接触-被接触"结构的先验普遍性中。这一分离过程是人们试图借以将言语和文字区分开来的过程。正如自恋行为的"致命优点"早在手淫（限于某些儿童或青少年的、所谓错误的和病态的行为结构）这一名称所涵盖的行为之前就开始表现出来一样，文字的替补性威胁比人们相信可以借言语之名来表示的东西更为古老。

从那时起，形而上学就通过将替补确定为单纯的外在性 、确定为纯粹的补充或纯粹的缺席来排除不在场的东西。排除工作恰恰是在替补结构内进行的。矛盾在于，人们通过将它视为纯粹的补充而废除了补充。被补充的东西成了虚无 ，因为它补充与它格格不入的完整在场 。言语是对直观的在场（在者、本体、本质、存在等等的在场）的补充；文字是对活生生的自我呈现的言语的补充；手淫是对所谓的正常性经验的补充，文化是对自然的补充，邪恶是对愚昧的补充，历史是对起源的补充，等等。

起源概念或自然概念不过是补充的神话，是通过成为纯粹的附加物而废除替补性的神话。它是抹去痕迹的神话，也就是说，是抹去原始分延的神话，这种分延既非缺席也非在场，既非否定也非肯定。原始的分延是作为结构 的替补性。结构在此意味着不可还原的复杂性，在这种复杂性中，人们只能改变或回避在场或缺席的游戏，即，能产生形而上学而又不能被形而上学所思考的东西。

这种抹去痕迹的做法从柏拉图经卢梭到黑格尔一直被运用于狭义的文字，我们现在也许能看出这种转换的必然性。文字是一般痕迹的代表但不是痕迹本身。痕迹本身并不存在 ［存在即"是"（être），存在即在者，存在即此在（étant-présent），等等］。从某种程度上讲，这种转移掩盖了决定的地位，但它也准确地显示了决定的地位。

文字、政治堕落与语言学堕落

欲望追求在场与非在场的外在性。这种外在性是一种样板[(2)]。在它的各种描述（自然与它的对方的外在性，善与恶的外在性，纯洁与堕落的外在性，意识与无意识的外在性，生命与死亡的外在性，等等）中，有一种描述需要引起我们特别注意。它引导我们去阅读《语言起源论》。它是统治与奴役的外在性或自由与不自由的外在性。在所有这些指代者中间，自由和不自由的外在性也许有一种特权。与其他外在性相比，它更加明确地将历史的（政治的、经济的、技术的）东西与形而上学的东西结合在一起。海德格尔重申以自由作为在场条件亦即真理条件的东西，从而对形而上学的历史作了总结。[(3)]言语始终是自由的最好表达。它自发地成了自由的语言和语言的自由，成了不必从世界的外在性中借取能指因而不会遭到剥夺的自由言说。最受禁锢，最容易遭到剥夺的存在不会运用言语这种内在的自发性吗？适用于公民的东西首先适用于那些受他人摆布的赤裸裸的存在——新生儿。"给你们的最早礼物是桎梏，给你们的最早待遇是虐待。只有嗓门是自由的；他们为什么不该提高嗓门抱怨呢？"（《爱弥儿》，第15页，着重号系引者所加）

《语言起源论》将言语与文字对立起来，就像将在场与缺席，自由与奴役对立起来一样。这段话几乎是《语言起源论》的总结："但我认为，无法让集会者听明白的语言是一种奴役性的语言。一个民族不可能既保持自由而又操那种语言。"（第20章）通过这句话，我们又重新踏上了我们几乎已经离开了的卢梭主义的基地，但是，我们绕过了莱维-斯特劳斯有关街坊，有关那个"人们彼此认识并且都住在左邻右舍的小型社区"的意识形态：这是一种传统的意识形态，根据这种意识形态，文字在中断现在的完整言说的黄金时代时取得了破坏自然纯洁性的悲惨命运的地位。

卢梭得出了以下结论：

我想以突然想起的一段文字来总结这些肤浅的想法，这些想法可望起抛砖引玉的作用。"观察并以事例表明一个民族的性格、习俗和兴趣如何影响这个民族的语言，为进行充分的哲学考察提供了素材。"（参见杜克洛（Duclos）著《普遍的理性语法评注》，第2页）

事实上，杜克洛的《评注》[4]连同孔狄亚克的《论人类知识的起源》（1746年）似乎成了《语言起源论》的一个重要思想渊源。人们甚至会把卢梭的《语言起源论》视为杜克洛制订的"哲学纲领"的完成。令杜克洛感到遗憾的是：

我们热衷于柔声细气和单调刻板的语言。我们有理由避免刺耳的发音，但我认为，我们完全陷入了相反的错误。以前，人们发双元音远远多于现在，这既体现在动词的时态上，如：j'avois，j'aurois，也体现在许多名词上，如，François，Anglois，Polonois，现在我们却说j'avès，j'aurès，Françès，Anglès，Polonès。然而，双元音使发音清脆有力并且富于变化，它在一定程度上避免了因大量使用哑音而导致发音没有变化。[5]

语言的堕落是社会堕落和政治堕落的征候（这一论点在18世纪后半叶经常出现）；它起源于贵族统治和首都。当杜克洛提出以下主张时他非常准确地表达了卢梭主义观点："我们所说的社会 以及古人所说的小圈子 （coterie）决定了今天的语言和风尚。当这些社会群体 一度使用某个词时，它的发音变得软绵绵的。"[6]杜克洛同样感到对语词的毁损、语词的讹用，尤其是语词的缩略难以容忍。我们决不应当缩写单词：

发音上的单调与表达上的急躁并不矛盾，它通过缩略单词而改变词义从而使我们败坏了语词的本性。比如，我们今天就像说谚语一样说en dépit de lui et de ses dens（指"不顾他的反对"），说ses dens而不说ses aidans（字面意思指"不理会他的帮助"）。我们对语词的缩略或讹用超出了人们的想象。我们的语言会不知不觉地更适合于交谈而不适合于讲演。交谈为讲坛、法庭和剧场奠定了基调；而在古希腊罗马社会，讲坛并不从属于交谈。必须公开处理所有听众感兴趣的事情的民族，尤其应该保持经久不变的发音以及固定而明确的韵律。因为在其他条件相同时，即便演讲者比别人站得更远，由于他发音有力并且抑扬顿挫，我们照样可以明白他的意思。

语言和发音的退化与政治堕落不可分割。给杜克洛带来灵感的模式是雅典式或罗马式的民主。语言是民族的财富。语言的统一与民族的统一相辅相成。因为，如果存在语言基体和系统，它们就会内在于汇集起来并重新融为一体的民众之中：“正是一个融为一体的民族才创造出了语言……因此，一个民族是其言语 的绝对主宰。这是他们不知不觉地操持着的帝国。”[7] 为了剥夺这个民族的民众对其语言的支配权从而剥夺他们的自主权，我们必须悬置语言中的口语成分 。文字反映了融为一体的民族分崩离析的过程并且是其奴役的开端：“只有统一的民族才能支配口语 ，作家则有权支配书面语 ——瓦龙（Varron）认为，民众并不是文字的主人 ，就像他们不是言语的主人一样 。”(第420页)

因此，对政治堕落与语言堕落的这种统一性需要进行“哲学审查”。卢梭通过《语言起源论》对这种诉求作出了回应。很久以后，卢梭意识到杜克洛提出了一些十分尖锐的问题。《爱弥儿》指出，语言教育和外语教学的困难在于，人们无法将能指与所指分开，人们在改变语词的同时也改变观念，以致语言教育会同时传播教师尚未掌握的整个民族文化，这种文化像先于结构的现成材料、先于教导的教育机构一样对它进行抵制。

大家会惊奇地发现，我把学习语言算在无用的教育之列……我承认，如果学习语言只是学习单词，亦即学习用来表示语言的图形或声音，那么，这倒适合于儿童。但是，语言在改变符号时也改变符号表达的观念。心智以语言为基础，方言为思想增色。只有理性是共同的。每种语言实体都有自身独特的形式，都有自己的不同之处，这种不同之处在一定程度上既是民族性格差异的原因又是这种差异的结果。这个假设可以被以下事实所证实：在世界上的所有民族中，言语的变迁伴随风俗的变迁，它被风俗保留下来或随风俗的改变而改变。（第105页）

所有这些语言教学理论，取决于对事物、意义（或观念）和符号进行严格的区分，用现在的话说，取决于对指称对象、所指与能指进行严格的区分。如果指代者对被指代者产生某种影响，有时产生有害的影

响，如果儿童不必并且不可能"学习说一种语言"，那是因为"对他来说每件东西可以用成千上万种不同符号来表示；但每种观念只有一种形式"。（同上）

杜克洛号召对这个问题进行"哲学考查"，卢梭长期以来致力于这种考查。1754年杜克洛在《评注》中提出了上述主张，《语言起源论》的结尾作了引用，尤其是该书第7章还引用了《评注》的其他段落，这些引文不可能早于1754年发表的《论人类不平等的起源与基础》。它们能使我们在一定程度上确定《语言起源论》的写作日期吗？我们可以在多大程度上将成书年代问题与有关作者思想状况的常见问题联系起来呢？我们给这部著作赋予的重要性使我们无法忽视这一问题。

关于这篇鲜为人知并在卢梭死后才发表的作品的写作日期，最权威的解释者和史学家们很少取得共识。其原因是多方面的。但这一问题的重要性不言而喻：人们能将这部作品视为成熟的作品吗？它的内容与《论人类不平等的起源与基础》以及后来的著作相一致吗？

在这场争论中，外部论据与内部论据始终结合在一起。争论持续了七十多年并且经过两个阶段。如果我们一开始就提到最近的争论，那主要是因为它尚未充分展开，仿佛前一阶段并未就这一问题的外在方面得出定论。另一个原因是，它已在一定程度上改变了内部问题的形式。

当前的争论：关于怜悯的结构

杜克洛的这些引文并不是使现代注释者断定《语言起源论》后于《起源与基础》，或者断定它们至少同时问世的惟一标志。加涅班和雷蒙在编辑《忏悔录》[(8)]时回忆说，"《语言起源论》首次发表在卢梭写的《论音乐》一书中。1781年迪佩鲁（Du Peyrou）在日内瓦根据卢梭的手稿将《论音乐》公诸于世。他曾收藏该书手稿，后来将它赠给瑞士的纳沙泰尔（Neuchâtel）图书馆（编号7835）。"《忏悔录》的编者使人们注意到"这本很少有人阅读但又非常重要的小册子"，并且依据杜克洛的引文将它放在《起源与基础》之后。他们补充说，"总

之，《语言起源论》的材料本身离不开卢梭在1750年尚不具备的知识和成熟思想”。这也是R·德拉泰的看法[(9)]，至少他对第9、10章持这种看法，这两章非常重要。在说明“南方语言的构成”和“北方语言的构成”时，它们提出了某些与《起源与基础》非常相似的观点。

卢梭难道不会在几年时间里分期撰写这部著作（不妨设想一下）？人们难道不能将他的观点分为许多层次？他难道不可以在后来引用杜克洛的那段文字？他难道不能在撰写《起源与基础》的同时，甚至在此之后，撰写、完成或修改它的某些重要章节？这是对几种解释的折衷处理，并在一定程度上印证了某些人的假设：他们认为《语言起源论》大纲的制订（如果不是撰写整部著作的话）是在1754年之前。由于一些外在原因，沃恩（Vaughan）认为，《语言起源论》的构思是在撰写《起源与基础》之前，甚至是在撰写第一部《论文》（1750年）[(10)]之前[(11)]。它与论音乐的著作密切相关。它的全部标题就是明证：《语言起源论，也谈旋律和音乐模仿》。众所周知，卢梭的音乐论著源于很早的灵感。1742年，卢梭在科学院宣读了《新乐谱大纲》；1743年《论现代音乐》问世；1749年，即撰写第一部《论文》的同一年，卢梭应达朗伯（d’Alembert的要求为《百科全书》撰写了有关音乐的条目。以这些条目为基础，他后来编撰了《音乐辞典》，《语言起源论》则收入了该书的第一版。我们难道不能设想《语言起源论》是在那时构思的，即使它的撰写延续了多年？一直到1754年，卢梭才改变某些设想并在他打算（正如他在《前言》中所说[(12)]）根据《语言起源论》撰写《起源与基础》的部分内容之前修改了《语言起源论》的若干章节。

虽然使用这种折衷假设很方便并且似乎不无道理，但由于内在的、体系上的原因，通过确认某种假设适用于某个时期并且具有部分真理，我们仍然难以消除彼此的分歧。在此，我们必须表明立场。

现在，让我们来看看第9章《南方语言的构成》的哲学内容。R·德拉泰和J·斯塔罗宾斯基对本章的主题存在不同看法。可以肯定的是，决不能把他们直接对立起来。但两人都作了注释[(13)]，他们的分歧有助于说明我们的问题。

《语言起源论》原拟收入《起源与基础》，按照德拉泰的看法，这是"最合理的假设，至少就第9章、第10章来说是如此，……这两章表现的偏见与《起源与基础》毫无二致"。

恰恰是在第9章中，斯塔罗宾斯基找到了一个在他看来与《起源与基础》的设想相矛盾的证据。他由此断定，卢梭的思想已经转变。并且，它只能从《语言起源论》向《论科学与艺术》的方向转变，因为1754年之后他的理论在这一点上显然没有变化。因此，从体系和历史上看，《语言起源论》早于《起源与基础》。如果考察他给人类基本情感赋予的地位，我们可以发现这一点。按卢梭的看法，怜悯 是最基本的情感。简言之，《论科学与艺术》将怜悯视为先于理智的自然 情感或秉赋，而在《语言起源论》中，卢梭似乎认为，怜悯最初是由判断唤醒的 （éveillée）——我们暂且保留这个词的不确定性。

我们首先不妨回忆一下《论科学与艺术》提出的有关理论，因为它不会导致分歧。在这本著作中，卢梭毫不含糊地证明，怜悯比推理和反思活动更为原始。这是它的普遍性的条件。其论证不能不涉及霍布斯（Hobbes）：

我不相信主张人具有惟一的自然 秉赋会引起矛盾，即便是人的秉赋的最粗暴的贬损者也不能不承认这种秉赋。[14]我指的是怜悯，它是适应像我们这样十分软弱并且屈从于许多邪恶的生物的秉性：由于它本质上先于所有的反思 ，因而是更加普遍、更加有益于人类的德性；同时，它又是非常自然的德性，以致从兽类身上有时也可以找到它的明显痕迹。

卢梭列举了人类阶段和动物阶段的有关实例并不断谈到母子关系。随后，他继续写道：

这是先于所有反思活动 的纯粹的自然情绪，这是自然怜悯的力量，即便最严重的道德堕落也无法毁灭它。……芒德维尔清楚地知道，如果自然不赋予人以怜悯，以便帮助其理智，那么，虽然人有各种各样的道德，他也不会好于恶棍……毫无疑问，怜悯是一种自然情感，它通过减少每个人的自爱程度而有助于整个人类的保存。正是出于怜悯，

我们不假思索地 安慰那些受苦受难者：在自然状态中正是怜悯代替了法律、道德和德行，其优点在于，无人试图不听从它的柔声细语 。（第183—184页）[(15)]

让我们在重续争论的线索之前在此稍作停顿。我们不妨重新考察一下隐喻体系。自然的怜悯有如柔声细语般的命令，它以原始的方式体现在母子关系中并且通常体现在生与死的关系中。在这种柔声细语的隐喻中，既引入母亲的在场也引入了自然的在场。这种柔声细语是自然和母亲的声音。这一点也表现在，正如声音的隐喻在卢梭那里始终表明的那样，它是一种法律。"无人不听从它的柔声细语"，这既是因为它是温柔的，又是因为它作为自然的绝对原始的东西是无情的。母亲的法律是一种声音；怜悯是一种声音。与没有怜悯 的文字相反，这种声音始终是德性的通道和美好的情感。怜悯的命令"代替法律"，它替补法律，也就是说，替补制定法。但是，由于制定法在没有自然法时成了自然法的替补，人们可以清楚地看出，只有替补概念能使我们思考自然与法律的关系。这两个术语只有在替补结构中才有意义。铁面无情的法律的权威只有在代替自然法的权威，代替那个"温柔的声音"时才有意义，显然存在"试图不听从"这种声音的情形。正如我们刚刚设想的那样，当这种温柔的声音停止时，人们接受的无情命令只是文字的命令吗？既是又不是。之所以说是，是因为人们要逐字阅读文字或把它与字母联系起来。之所以说不是，是因为人们要理解文字的隐喻。甚至可以说，自然法、怜悯的温柔声音不仅是由母亲的牵挂发出的，它早已由上帝铭刻在我们的心中。它也涉及自然的文字，心灵的文字，卢梭把这种文字与理性的文字相对立。只有理性的文字才没有怜悯，只有它才违反禁令，这种禁令以自然情感的名义将孩子与母亲联系起来并且防止生命受到死亡的威胁。违反法律和怜悯的声音，就是以反常的激情代替自然的情愫。自然的情愫是善的，因为它由上帝铭刻在我们心中。在此，我们碰到了神灵的文字或自然的文字，我们已经确定它的隐喻性替换。卢梭在《爱弥儿》中描述他所谓的"第二次诞生"时这样写道：

我们的情感是我们自保的主要手段。因此，试图毁掉这些情感既枉费心机又荒唐可笑；这既是控制自然，又是改造上帝的作品。如果上帝

叫人消灭他所赋予的情感，他就会陷入既愿意又不愿意的境地；他会自相矛盾。他决不会发布如此愚蠢的命令，没有什么东西像它那样写在人的心坎上。上帝让一个人去做的事毋需他人转达，他会亲自发话。他的话写在心灵深处。（第246—247页）

绝对原始的情感是自爱，上帝由于不愿陷入自相矛盾的境地，他也许不会要求我们否认这些情感。众所周知，卢梭将自爱（l’amour de soi）与虚荣（l’amour-propre）区分开来，后者是前者的堕落形式。如果所有情感的来源是自然的，那么，所有情感都不是后者。“上千种奇怪的溪流将它吞没。”（同上）就怜悯——爱他人的根源——而言，我们在此感兴趣的东西在于，它既不是源头本身，也不是情感的支流，不是出自其他情感的一种情感。它是自爱的第一次转向 。它几乎是原始的，关于怜悯的所有问题都处于绝对接近与绝对同一的差别之中。“儿童的第一情感是自爱，由此派生的第二情感是爱他身边的人。”（第248页）这种派生性随后得到了证明：它不大可能是自爱的疏远和中断，而是它的最初的必然结果。如果怜悯减弱了“自爱的程度”（《起源与基础》，第156页），那并不取决于它将自身与自爱相对立[(16)]，而是间接地表达它、推迟它，因为减弱自爱的程度“有助于整个人类的自保”。（同上）

我们必须进一步理解，被法律和社会代替的怜悯如何以及为何可以起替补者的作用。为什么它在一定时间内或自始至终成了文化的替代者，成了“在自然状态中代替法律、道德和德性”的东西呢？它要我们警惕它的何种类似物、警惕何种堕落（为进行替代这种类似物既要与它相似又要与它不同）呢？

像许多其他替补一样，“有助于整个人类的自保”的、自然的和前反思的怜悯情感，除了防止我们受到死亡威胁之外也防止我们受到爱的威胁，这是出于偶然吗？怜悯能防止男人被妇女的狂热所毁灭因而也能防止人类被爱的狂热所毁灭，这也是出于偶然吗？上帝的铭文意味着，怜悯——将孩子与母亲、将生命与自然联系起来——必须防止我们受到爱的激情的伤害，这种激情将孩子成为大人（第二次诞生）的过程与母亲成为女人的过程联系起来。这一过程乃是最大的替代。怜

悯保护人的人性和生物的生命，因为正如我们将会看到的那样，它拯救男人的生殖能力和男性的阳刚之气。

事实上，如果说怜悯是自然的，如果说使我们与他人认同的东西是内在的活动，那么，爱或爱的激情反而不是自然的。它是历史和社会的产物。

在许多激动人心的情感中，有一种情感特别强烈，它使两性相互需要，这种可怕的情感敢冒种种危险，能克服重重困难并且在发泄之际仿佛要毁灭它所要保存的人类。如果人沉溺于这种兽性般的无限狂热，而不知羞耻和节制，并且每天付出血的代价去争夺爱情，人会成为什么样子呢？（《论科学与艺术》，第157页）

在这种血淋淋的画面背后，我们应该透过底色看到另一番景象 ，它刚刚以同样的色彩展现了一个死马遍地、猛兽横行、骨肉分离的世界。

因此，爱的激情是自然怜悯的堕落。与怜悯不同的是，它限制我们对惟一存在的依恋。正如卢梭始终认为的那样，邪恶始终具有确定的形式，比较的形式和偏爱 的形式，也就是说，具有差别的形式。文化的这种发明改变了怜悯的性质，改变了它的自发冲动的方向，这种冲动本能地不加区别地使它指向一切生物，而不管这些生物的种类、性别如何。嫉妒标志着怜悯与爱之间的差距，它不仅是我们这个社会的文化产物。作为比较的诡计，它是妇女的一种策略，是妇女对本性的察看。爱的文化因素和历史因素是为妇女服务的，是为女人控制男人创造的。它是"人为的情感；它源于社会习俗，妇女们对它极尽赞美之能事，以便建立她们的帝国，并且使本应顺从的性别居于统治地位"（第158页）。而《爱弥儿》则说，"按自然界的秩序，妇女应服从男人。"（第517页）在此，卢梭根据这一模式并根据黑格尔的主奴关系的辩证法描述了男女之间的战争，这一点不仅能说明他的著作，而且能说明《精神现象学》：

如果他与下层社会的女子结婚，自然常规与世俗常规是一致的，并且一切都很顺利。如果他与社会等级比他高的女子结婚，结果恰恰相反，那时，男人要么自削权力，要么不求感恩，要么忘恩负义，要么

遭受蔑视。这样一来，追求权力的妻子就会君临于她的主人之上；而主人则成了奴隶，其境况可谓最可笑，最可悲。亚洲君主的那些不幸受宠者就是如此，通过联姻，这些受宠者既受尊敬又受折磨。据说，这些不幸受宠者为与妻子同寝必须先钻床底。（同上）

双重替代（以政治命令替代家庭管理，以精神之爱替代肉体之爱）带来了历史的堕落[(17)]。妇女管家顺乎自然，卢梭承认妇女管家的"天赋"，但她必须经过丈夫的许可，"就像一个部长经过授权而做她想做的事"：

我希望，读者们记住，我认为妇女有管男人的天赋，他们会责备我自相矛盾，但他们错了。要求指挥权与管司令官之间有着重大差别。女人的统治是温柔的 、机敏的和殷勤的统治；她的命令是抚爱 ，她的威胁是眼泪。她管家应像部长治国，经过授权而做她想做的事。在这种意义上，管理得井井有条的家庭常常是那些女人最有权的家庭；但是，当她轻视一家之主的声音 时，当她想篡夺他的权力并自作主张时，这种主从秩序的混乱只会导致悲惨、丑闻和耻辱。（同上，着重号系引者所加）

在现代社会中，主从秩序已被女人所颠倒，这就是僭越本身。这种替代不属于滥用。它是暴力和政治反常的典型例证。就像我们在前面谈到的语言堕落一样——我们马上可以看到它们有着直接的关联——这种替代是一种政治堕落。《致达朗伯的信》明确指出了这一点：

……由于不愿忍受分离之苦，由于不能变成男人，女人们就将我们变成女人。贬低男人的不利后果随处可见；防止这种后果至关重要，在我们这样的国家尤其如此。至于君主是统治男人还是统治女人，对他都无关紧要，只要服从他就行。但共和国需要男人。[(18)]

这一观点的寓意在于，如果共和国恢复了自然秩序，女人本身就会得益，因为在一个反常的社会中，男人会蔑视他所服从的女人："由于我们胆怯地忠实于我们应该保护而不应恭顺的女人的意志，我们学会了在服从时蔑视她们，通过嘲笑式的关心来强暴她们。"人们指责说，巴黎人犯了使语言堕落的错误："每个巴黎女人的寓所里都汇聚着一群比

她自己更女性化的男人，这些人知道如何向美人表示虚情假意式的尊敬，而她本该得到出自内心的敬意。”（同上）

正如卢梭重新塑造的那样，女人的“自然”形象是慢慢出现的：由于男人提高了她的地位，但她仍然服从男人，她必须在不当情妇的情况下进行统治。男人必须远远地尊敬 她，即爱她，这样，各种力量——我们的力量以及政治团体的力量——就不会受到削弱。因为我们不仅由于“与女人同居”（但不把她们纳入家庭管理的范围），而且由于按女人的意志来管理社会，我们会冒着损害我们“政体 ”的危险。“他们（男人）就像女人一样易受不正当两性关系的影响，甚至有过之而无不及：她们仅仅丧失道德，而我们既丧失道德又丧失政体”（第204页）。竞争是不平等的；也许，这就是替补活动的最深刻意义。

这使我们直接触及替代性堕落的其他形式，即以精神之爱补充肉体之爱的形式。爱中有一种自然性：它为生殖和种族繁衍服务。卢梭所说的“爱的肉体性”，就像这一名称所表明的那样，是自然的东西，并因此与怜悯倾向结合在一起。欲望无疑不是怜悯，但按卢梭的看法，它像怜悯一样是前反思的东西。我们必须“将爱的精神因素与肉体因素区分开来”（《起源与基础》，第157页）。在代替自然因素的“精神”因素中，在制度、历史和文化中，由于社会习俗的原因，女性的背叛为保存能量而竭力抑制自然欲望，以便仅仅与一个人发生关系。这就确保了被她篡夺的支配权：

肉体因素是促使两性相互结合的一般欲望；精神因素则决定这种欲望或仅仅将这种欲望固定于惟一的对象，或至少将最大限度的能量提供给被爱的对象。（第158页）

因此，女性的作用在于获得能量，使之服从惟一的主题，服从惟一的表达——女性气质。女性原则在男人那里所起的作用与在女人那里所起的作用是相同的。卢梭认为“女人使男人变成女人”。

这便是爱的历史。在其中，只有历史才表现为一种非自然过程：补充自然的东西，即精神的替补，通过替代活动取代自然力。从这种意义上说，替补是虚无，它没有自己的能量，没有自发运动。它是寄生组

织，是一种想象或表象，这种表象决定着欲望的力量并给它定向。我们决不能根据自然和自然力来解释以下现象：出于偏爱 的区别，可以在自身没有力量的情况下增强力量。这种令人惊讶的现象给卢梭的思想赋予冲力和形式。

这一模式已经成为卢梭对历史的解释。但这种解释导致了有些令人怀疑的第二种解释。卢梭在对历史的这两种解读方式之间摇摆不定。在此，我们应该了解这种摇摆不定的意义。它将进一步证明我们的分析。堕落的替代有时被描述为历史的起源，被描述为历史本身以及自然欲望的第一次偏离。有时被描述为历史之中 的历史堕落，这种堕落不仅是替补形式中的腐败，而且是替补性的腐败。正因如此，我们可以看到对历史社会的各种描述，在那个社会中，妇女作为尚未败坏的爱的对象而取得她的地位，保留她的地位，占有她的自然位置：

古人的一生几乎都在露天 度过，他们要么忙于自己的事情，要么在公共场所处理国家事务，要么奔走于乡间、果园和海边；他们不是遭到雨淋就是遭到日晒，他们总是光着脑袋。妇女却与此无关；但是，如果必要，她们也可以加入男人的行列。通过他们的作品以及留传下来的谈话记录，我们不可能发现，才智、情趣甚至爱会由于这种保留而丧失分毫。（《致达朗伯的信》，第204页，着重号系引者所加）

然而，以替补形式出现的腐败与替补性的腐败之间存在差别吗？也许，替补性概念本身使我们能同时考虑对解释的这两种解释。从第一次脱离自然的时候开始，历史的游戏——作为替补性——就包含自身退化的原则，包含替补性退化的原则以及退化的退化原则。历史的堕落本身从一开始就包含历史中加速的堕落，包含着突然的堕落。

但是，已被我们视为经济性 概念的替补概念会使我们提出相反的概念而又不相矛盾。替补的逻辑——不是同一性的逻辑——使加速增长的邪恶得到历史的补偿和历史的护栏（garde-fou）。历史促进历史，社会败坏社会，但是损害它们的邪恶也有自然的替补：历史和社会对这种损害进行抵制。

譬如，爱的“精神因素”是不道德的：它是捕捉者和毁灭者。但是，正如人们可以推迟在场而保护在场一样，正如人们可以通过死亡的另一种力量即自体性行为来推迟消耗，推迟与女人的致命“同居”一样，按照生或死的这种省力原则，社会也可以给“精神之爱”的这道深渊安上道德护栏。社会道德事实上通过给妇女赋予贞洁 的美德来推迟或减少她们对能量的巧取。在贞洁中，在社会的这种产物中，事实上正是自然的贤淑，正是生命的省力原则通过文化来控制文化（眼下我们应该注意的是，卢梭的全篇论文在此获得自身的应用领域）。由于妇女违背了肉体欲望的自然道德，社会制定了（但这是自然的诡计）限制不道德行为的道德律令。这种律令事实上在限制道德本身，因为“精神之爱”只有在威胁男人的生命时才是不道德的。在《致达朗伯的信》中，贞洁问题的重要性超出了人们的想象。而在《爱弥儿》中，特别是在第5卷中，它成了论述的主题，在此，我们应该逐句阅读这一部分。在第5卷中，贞洁被定义为对自然美德的替补。它旨在了解男人是否愿意被一群放纵的妇女“拖死”（第447页）。她们的“无限欲望”事实上没有人们在雌性动物身上所看到的那种自然限制。在雌性动物那里，

一旦需要得到了满足，欲望便会消失；它们不再假装拒绝雄性，而是当真如此：它们的做法与奥古斯都的女儿的做法恰恰相反；当船上满载货物时，它们不再接受乘客……本能既推动它们也制止它们。当你破坏了妇女的贞洁时，妇女身上的这种消极本能的替代物在哪里呢？指望她们不想男人就是指望她们毫无用处（着重号系引者所加）。这种替补的确是男人生命的省力原则：他们的自然放纵会导致他们死亡。由于贞洁遏制了妇女的欲望，它便成了妇女的真正道德。

显而易见，只有根据不可还原的替补范畴才能设想自然概念和整个体系。虽然贞洁会逐渐填补自然的本能限制的空白，但它作为替补仍然是自然的东西，当然，它也是精神的东西。这种文化的产物具有自然的起源和目的。上帝将它铭刻在人的心中：“上帝给人带来荣耀；他赋予人们无限的情感以及支配这些情感的法则，这样，人既能自由自在又能自我克制；人虽有这种炽热的情感，但他有理性来控制它们。女人有无限的欲望，上帝赐予贞洁来遏制这些欲望。”（第323页）因此，上帝以理性来替补自然倾向。理性既在自然之中又对自然进行替

补；它是替补的食粮。这意味着，自然时亏时盈。对于替补，上帝甚至会追加一种奖赏，一种补偿，一种替补；卢梭接着指出，“而且，他会恰当运用能力提供实际的补偿，即，当人们将正义的东西作为自己的行为规则时，他使人们对正义的东西发生兴趣。所有这些在我看来远远超出了动物的本能”。

在这种模式的指导下，我们必须重新阅读提出文化败坏自然这一观点的所有著作：它们涉及科学、艺术、表演、面具、文学、文字。我们必须把它们作为两性之间的战争，作为女性原则对欲望力量的束缚重新纳入这种“精神之爱”的结构网络。这场战争是历史性的战争，它不仅使男人反对女人，而且使男人反对男人。它不是自然现象或生物学现象。正如黑格尔指出的那样，它是意识的战争、愿望的战争，而不是需要的战争或肉欲的战争。我们怎样鉴别呢？尤其是不能以雌性的不足来说明那种现象，或根据“排他性的间隔期来进行鉴别。在此期间，雌性不断拒绝雄性的求爱”。卢梭注意到：

这是首要原因；如果每个雌性只在一年的两个月中接受雄性，那么，雌性的数量就要少5/6。但这两种情况都不适合于人类。在人类社会中，女人通常多于男人。在人类中，甚至在野蛮人中，我们也从未发现女人像其他雌性动物那样，具有固定的发情期和冷淡期。(19)

“精神之爱”没有任何生物学的基础，它源于想象力。因此，文化的堕落作为差别的倾向和偏爱的倾向与占有女人联系在一起。我们不仅应当了解谁拥有这些女人，而且应当了解女人们会拥有什么。在各种力量的较量中要付出什么代价。根据上述加速原理或积蓄原理，带来邪恶的东西也是糟糕透顶的东西。卢梭可以像蒙田那样说，“我们的道德堕落到了不可思议的地步”（《随笔》，第1卷，第82页）。于是，写作（此处指文学写作）与精神之爱合谋。前者与后者同时出现。但精神之爱还损害文字。它使文字软弱无力，就像它使人软弱无力一样。它带来了：

大量昙花一现的作品，这些每天都在产生的作品只图取悦女人，既没有力度也没有深度，它们从梳妆台飞向柜台。它们反复描写同一事件并且不断翻新。只有两三部作品是例外；但我们会引用成千上万部作

品来证明这条规律。正因如此，我们这个时代的大多数作品会随着时代的结束而死亡，子孙后代会认为，在这个人人写作的时代，真正的作品却少得可怜。[(20)]

这种迂回使我们远离了我们最初关注的问题吗？它怎样帮助我们准确地确定《语言起源论》的地位呢？

我们已经证明，自然的"怜悯"概念是基本概念，它被包含在它所支持的整个对立系统中。但按斯塔罗宾斯基的看法，《语言起源论》缺乏这一概念。事实上，这一概念被排除在外。当我们确认它在卢梭思想的演变和结构中占有一席之地时，我们不能忽视这样一个事实：

自发表《论科学与艺术》的序言以来，卢梭一直强调怜悯的自发流露的重要性，指出了道德的无可争辩的基础（参见第126页和注[①]）。在《论科学与艺术》的这个部分中，后来又在《爱弥儿》中，卢梭不断证明怜悯是"先于所有反思活动"的美德。这是对卢梭有关这一问题的看法的确切表述。《语言起源论》第9章就这个问题提出了许多截然不同的看法，我们也许会由此认定这本著作（至少这一章）写作日期先于《起源与基础》的完稿日期。在《语言起源论》中，卢梭不承认怜悯可以不经反思地自然流露出来，并且更倾向于坚持霍布斯提出的一切人反对一切人的战争的观点："他们不受通常的手足之情观念的束缚，除了武力准则之外他们没有其他准则。他们相信他们互为仇敌……在人类支配的地面上孤立无援的个体必定是猛兽……。只有当我们掌握了知识时社会情感才发展起来。虽然怜悯是人心与生俱来的东西，但如果没有想象的推动，它就会永远处于静止状态。我们怎样才能产生怜悯呢？我们要走出自我，并与受苦者打成一片。我们断定他在多大程度上受苦，我们也在多大程度上受苦。……从不进行反思的人不可能仁慈、公正或怜悯；他也不可能恶毒和记仇。"这种具有较多理性主义色彩的怜悯观接近沃拉斯顿（Wollaston）的思想……。

这些选自《语言起源论》并被斯塔罗宾斯基引用的论断与《论科学与艺术》和《爱弥儿》提出的观点相互矛盾吗？似乎不矛盾。至少有三个原因：

A．首先，卢梭在《语言起源论》中作了让步，这种让步确保它在整个怜悯理论（所谓的“晚期”理论）中占有一席之地。他写道：“虽然怜悯是人心与生俱来的……”因此，他承认，怜悯是天赋的，自发的，前反思的德性。这就是《论科学与艺术》和《爱弥儿》的观点。

B．是“想象”而不是“理性”“推动”怜悯。没有想象，“人心中与生俱来的”这种怜悯就会沉睡和“静止”。《起源与基础》认为，自然怜悯有被理性和反思抑制或败坏的危险。反思的理性并不与怜悯同时产生。对此，《语言起源论》不持异议。怜悯并不随理性而苏醒，而是随想象而苏醒，想象使它脱离了休眠状态。卢梭不仅将想象与理性的区分视为当然，而且使这种区分成为它的全部思想的力量所在。

想象在这里无疑具有某种价值，但人们常常发现这种价值具有模糊性。如果它败坏我们，那首先是因为它开辟了进步的可能性。它动摇历史。没有它，可完善性是不可能的，众所周知，这种可完善性在卢梭看来构成了人性的惟一突出特点。尽管理性概念在卢梭那里非常复杂[(21)]，但是，我们可以断定，就此而言，理性作为理解和形成观念的能力不像想象和可完善性那样为人类所独有。我们已经发现理性在什么意义上可以被称为自然的东西。有人也许注意到，从另一种观点看，尽管动物也有智力，但它们是不可完善的。他们没有想象，没有预测能力，而这种能力超出了感性事物并且指向未知的东西：

所有动物都有观念，因为它们都有意识；它们甚至能在一定程度上将那些观念结合起来；在这一点上，人与兽类只有程度上的差别：有些哲学家甚至认为，一些人与另一些人之间的差别大于某些人与某些兽类的差别；因此，理智不像人的自由力量那样造成了人与动物的特殊差别。（《起源与基础》，第141页）

所以，自由就是可完善性。“还有一种特性将它们（人与动物）区别开来，并且成了不容争辩的事实，这就是自我完善的能力。”（第142页）

想象是可完善性即自由的条件。在人类社会秩序中它使怜悯苏醒并发挥作用。它激发和唤起人的潜能。

1．想象为自由和可完善性开辟道路，因为一个决定论概念穷尽了感性和理性的内容，而被感知物的在场填满并饱享了感性和理性。兽类没有历史，因为其感情和理智从根本上讲是被动的官能。“由于理性的力量很小，单纯的兴趣具有的力量不像人们想象的那样大。只有想象是能动的，只有通过想象才能激发情感。”（《致符腾堡亲王的信》，1763年11月10日）直接后果是，理性、兴趣和需要的官能，技术与计算能力并不是语言的起源。但语言也是人类的财富，没有语言就没有可完善性。语言源于想象，想象唤起或激发感情或激情。这一后来不断被人们重复的论断已经出现在《语言起源论》的开头：“言语将人与动物区别开来。”第2章的开头是：“因此，可以说，需要支配着手势，情感则发出最初的言语。”(第11页)

因此，出现了两个系列：（1）动物性，需要，兴趣，手势，感性，理智，理性，等等；（2）人性，情感，想象，言语，自由，可完善性，等等。

在卢梭的著作中，这些术语之间的关系错综复杂，并且需要进行仔细的、精微的分析。我们将会看到，在这种复杂关系中，上述两个系列按照替补性结构相互联系在一起。第二系列的所有名称是替补性分延的形而上学规定，因而被继承下来并且保持了人为的相互关联的一贯性。

当然，这是危险的分延。因为我们省略了替补系列的主名（maître-nom）即死亡。毋宁说，由于死亡是虚无，与死亡的关系也就成了对死亡痛苦的预感。具有转喻性替补关系的替补系列的全部可能性间接地表示危险本身，所有确定的危险的领域和根源预示着所有威胁的深渊。当《起源与基础》在阐明死亡知识的同时阐明了可完善性概念或自由概念时，我们不应大惊小怪。从自由和对死亡的明确预知的双重可能性中可以发现人类的特性。人的欲望与动物的需要之间的区别，与女人做爱以及与雌性动物交配这两者之间的区别，乃是对死亡的恐惧：

它（动物）在世界上看到的惟一好事是食物、雌性和睡眠，它害怕的惟一坏事是痛苦和饥饿。我之所以说痛苦而不说死亡，是因为动物决

不知道死亡意味着什么，对死亡及其恐惧的知识乃是人类在脱离动物界时所取得的最初成果之一。（《起源与基础》，第143页）当人关心“死亡的感觉”时，他便从儿童 成长为大人。（《爱弥儿》，第20页）

如果有人沿替补系列巡视一番，他会发现，想象属于与死亡的预知相同的意指之链（ehaîne de significations）。想象归根到底是与死亡的关系。意象即死亡。人们可以确定或无法确定的命题是：意象即死亡，死亡即意象。想象是使生命能以自己的表象来感动自身的能力。只有当在场的被再现者已经在世界上返回自身时，只有当生命像指称它的欠缺，像指称它自身的替补要求一样指称它自身时，意象才可能再现出来并且以指代者补充被指代者。在场的被指代者是通过虚无的自我补充而形成的，这个虚无乃是意象，是它在自身的指代中，在它的死亡中宣告对它的剥夺。主体的特性 仅仅是这种具有代表性的剥夺活动。从这种意义上说，想象就像死亡一样具有指代性 和替补性 。我们不要忘记，这便是卢梭明确承认的文字的特性。

想象，自由和言语所属的结构等于与死亡相关联（我们宁可说与死亡相关联而不说对死亡的预知：假定有直面死亡的存在并不一定意味着与时间视域中、或线性的时间中、或远或近的将来发生关联。它是在场的结构）。怜悯与体认他人的痛苦如何介入其中呢？

2．我们说过，想象是惟一能激起自然怜悯的东西。对此，卢梭在《语言起源论》中讲得一清二楚。但与斯塔罗宾斯基的谨慎表述的内容相反，他在其他地方始终坚持上述观点。在他看来，怜悯永远是一种自然的情感或内在的德性，只有想象才能唤醒它或显示它。我们还要看到，卢梭的整个戏剧理论在表演中确立了认同能力（怜悯）与想象力之间的联系。如果人们还记得卢梭曾将死亡恐惧称为恐怖 （《论科学与艺术》，第143页），他们就能完整地把握整个体系，这个体系将恐惧与怜悯概念与悲剧场景、表演、想象、死亡等概念结合起来。这个例子可以使我们理解想象力的矛盾，只有开辟戏剧表演的场面和空间它才能战胜兽性，唤起人的感情。它宣告了堕落的开始，而堕落的可能性本身就铭刻在可完善性概念中。

因此，卢梭一贯坚持的大致想法是：怜悯是天赋的，但就自然的纯粹性而言，它并非人所独有，它通常属于所有生物。它是“如此自然，以致从兽类身上常常可以发现这方面的迹象”。（第182页）没有想象，怜悯就不可能在人类那里自动苏醒，就不可能进入情感、语言和表演，也不可能认同他人，就像认同另一个自我一样。想象是怜悯的人化过程（le devenir-humain de la pitié）。

这的确是《语言起源论》的观点：“虽然怜悯是人心与生俱来的，但如果没有想象的推动，它就会永远处于静止状态”（第32页）。这种以想象的推动和实现来说明怜悯的做法与其他著作很少发生矛盾，以致我们可以在卢梭的著作中处处发现作为潜在性的天赋能力 的理论或发现作为潜能的自然性的理论。[22]这种理论并没有多少创造性，但它的构造作用在这里不可缺少。它要求我们不要将自然视为给予的东西，视为现实的在场，而要视为一种储备 。这个概念本身就是混乱的：人们可以认定它是一种隐藏着的现实事物，一种被掩盖着的沉积物，也可以把它视为不确定的能量的储备。因此，使储备的能量发挥出来的想象既在行善又在为恶。“总之，想象对我们的支配就是如此，它的影响就是如此，以致从中不仅可以产生贞洁与恶习，而且可以产生善良与邪恶……”（《对话录》，七星版，第1卷，第815—816页）如果“某些人将这种安慰能力引入歧途”（同上），那仍然有赖于想象力。在摆脱所有现实的外在影响时，使用符号和外在形式的能力即想象力就会自我堕落。它是堕落的主体。它唤醒潜在能力，但很快又超越这种能力。它发挥潜力，但在向它之外的东西显示这种能力时，在“超越”这种能力时，想象又显得无能为力。它激发了享乐能力，但它铭记着欲望与能力的差别。如果我们的欲望超出了我们满足它的能力，那么，这种剩余物和差别的根源就被称为想象。这使我们能够确定自然概念的功能或原始性概念的功能：它是储备与欲望之间的平衡。这是一种不可能的平衡，因为欲望只有通过打破这种平衡的想象才能苏醒并且走出它的储备。这种不可能的东西——自然的别名——仍是一种界限。按照卢梭的看法，伦理即“人的智慧”，“真正的幸福之路”在于尽可能地接近那个界限，并且“减少欲望对能力的过高要求”。

因此，出于善意而安排一切的自然界一开始就安置了人。接着，它只给人赋予自我保存所必需的欲望以及足以满足这些欲望的能力。它将其他一切作为储备放入它的心中以便需要时使用。只有在这种原始状态中，我们才能发现欲望与能力的平衡，也只有在这时，人才能免遭不幸。一旦它的这些潜力开始发挥作用，比其他东西更为有力的想象就会苏醒并且超过其他一切。不管好坏如何，正是想象为我们扩大了可能性的范围，从而，通过抱着满足各种欲望的希望来刺激和满足那些欲望。但是，似乎要被我们把握的那种对象飞奔而过，快得我们无法跟上……我们竭尽全力，但仍然无济于事，并且，我们离快乐越近，我们离幸福却越远。相反，人的状况越接近自然状态，他的欲望与能力之间的差距就越小，因而，他离幸福就越近……现实世界是有限的，想象世界是无限的，由于无法扩大一个世界，我们只好限制另一个世界；因为给我们带来不幸的所有苦难都源于现实世界与想象世界之间的差别。（《爱弥儿》，第64页，着重号系引者所加）

我们注意到，

1．想象，能力与欲望的差别的起源，被确定为分延，即被确定为在场或快乐的分延，或被确定为在场或快乐之内的分延；

2．与自然的关系是根据负面的距离确定的。这并不意味着从自然出发，也不意味着与自然结合，而是意味着缩短与它的"距离"；

3．激起其他潜在能力的想象本身仍然是一种潜在能力，是"所有能力中最活跃的能力"。事情到了这样的程度：超越自然的力量本身仍然处于自然之中。它属于自然资源。比较有利的是，我们将会看到，它将储备物保留下来。这种自然之内的存在物具有替补的奇特存在方式。它表示自然在 自然之内 的盈亏。在此，我们要根据内在存在（l'être-dans）的意义（就像根据许多事例中的个别事例一样），确定传统逻辑的不可靠性。

由于想象是所有能力中"最活跃的能力"，它不能被其他能力所唤醒。当卢梭说它"自动醒来"时，他是在严格的反省意义上加以理解的。想象只能产生它自身。它什么也不能创造，因为它是想象。但它也不接

受任何外来的东西或先于它的东西。它不受“现实”的影响。它是纯粹的自恋行为。它是作为自恋行为的分延的别名。[23]

卢梭从这种可能性出发对人进行了描述。想象把动物纳入了人类社会。它使动物可以为人类所理解。我们眼下考察的《语言起源论》的那段文字是这样结尾的：“什么也不能想象的人只能感到自身的存在；他孤零零地生活在人类中间。”这种孤独感，这种在人类中间的无归属感，是由于苦难默默无语并且囿于自身。这一方面意味着，它不能通过唤醒怜悯向他人之为他人的苦难敞开自己，另一方面意味着它不能超越自己去直面死亡。动物的确没有怜悯的潜在能力，它既不能想象他者本身 的痛苦，也不能想象从痛苦向死亡 的过渡。这是同一种界限。与他者的关系和与死亡的关系是同一种开端。卢梭所说的动物缺乏将自身的痛苦体验为他者的痛苦和死亡威胁的能力。

潜在性概念被放在它与替补逻辑的隐蔽关系中加以思考，这一概念（就像关于能力和行为的所有问题一样）在卢梭看来，在通常的形而上学中无疑起着系统化的预定作用，它通过以动力 的完成来代替痕迹的替代物，以纯粹的历史来代替纯粹的游戏，并且如前所述，以结合代替分裂，从而系统地将生成过程预定为创造与发展，进化或历史。替补性活动似乎避免作这种选择并且使我们想到它。

C．因此，卢梭逐步通过想象即通过表象和反思（在这些词的双重意义上，实际上则是在它们的单一意义上）来唤醒怜悯。在同一章中，他避免使我们觉得，在通过想象实现怜悯之前，人是凶恶好斗的。我们不妨回忆一下斯塔罗宾斯基的解释：在《语言起源论》中，卢梭并不承认同情可以在未经思考的情况下突然出现，并且更倾向于坚持霍布斯提出的一切人反对一切人的战争的观点：

他们并不受通常的手足之情观念的束缚，他们除了武力准则之外没有其他准则，他们相信他们互为仇敌。……在人类支配的地面上孤立无援的个体必定是个猛兽。

卢梭并未说“他们互为仇敌”，而是说“他们相信他们互为仇敌”。我们似乎有权考虑这种细微差别并且应该考虑这种差别。原始的敌意来自

原始的错觉。这种初步意见 是由被误导的信念造成的，而被误导的信念源于孤独、软弱和被遗弃。它是一种朴素的意见并且已经成了一种错觉。以下不容忽视的三句话清楚地反映了这一点：

……他们相信他们互为仇敌。这种信念是出于软弱和无知 。由于一无所知 ，他们便害怕一切 。他们攻击是为了自卫 。一个人孤立无援……（着重号为引者所加）

因此，凶猛并非好斗，而是出于恐惧。首先，它没有能力宣战。凶猛是动物的特点（"猛兽"），是孤单的动物的特点，由于未被想象唤醒怜悯，它不能获得社会性与人性。我们要强调的是这种动物"会因为恐惧 而准备 以牙还牙。恐惧和软弱是残忍的根源 "。残忍并不是积极的凶恶。为恶的倾向仅仅源于他人，源于他人似乎 打算向我为恶这一错觉。

这难道不是撇开与霍布斯的自然战争理论的相似性的充分理由（想象与理性仅仅将它构成一种侵略性的结构）吗？卢梭的原文甚至讲得更为清楚。在《语言起源论》中我们一直关注的那段文字提出了另一种主张，它使我们不能把沉睡着的怜悯阶段视为凶恶好斗阶段，视为"霍布斯的阶段"。事实上，卢梭如何描述这个阶段（它是现实的还是虚构的至少在这里无关紧要）呢？如何描述这种沉睡着的怜悯在结构上的要求呢？按照他的看法，这个阶段仍然保留 语言、想象、与死亡的关系，这又是什么呢？

他说，在这一阶段，"从不反省的人不可能做到仁慈，公正或怜悯"。千真万确。但这并不是说，他愿意不公正和没有怜悯之心。他只是没有把握价值观念的对立而已。因为卢梭接着写道："他再也不能做到凶恶狠毒。不能想象的人只能感到自身；他孤独地生活于人类中间。"

在这种"状态"中，霍布斯运用的对立既没有意义也没有价值。包含政治哲学在内的鉴别系统没有机会发挥作用。人们可以比较清楚地看出它在什么因素（中性的、赤裸裸的、单纯的因素）下起作用。在此，我们可以不分好坏地谈论和平与战争：不论它是否真实都无关紧要。卢梭揭示的乃是所有伦理-政治概念，它的客观性领域以及它的价值论

体系的中性起源。因此，人们必须调和所有贯穿于古典历史哲学、文化哲学和社会哲学的对立。在进行这种调和或还原之前，政治哲学利用了已有的偶然证据的素朴性。它不断冒着犯“一些人在推测自然状态时所犯的错误”的危险：“这些人始终将在社会状态中获得的观念引入到自然状态中。”（《起源与基础》，第146页）

《语言起源论》所进行的还原具有特殊风格。卢梭通过抹去对立来调和对立，通过同时肯定相互对立的价值观念来抹去这些对立。他采取一贯而坚定的步骤，在第9章中就是如此：

由此产生了人们在各个民族的祖先那里所看到的明显对立：他们非常自然但又非常残酷；如此凶猛的行为，如此柔软的心肠……。这些蛮荒时代之所以是黄金时代，不是因为人们联合起来，而是因为人们彼此分离……。人们相遇时会相互攻击，但他们很少相遇。战争状态无所不在，但整个世界是和平的。[(24)]

强调两个极端的某一方面，相信实际上只存在战争状态，这是霍布斯所犯的错误。奇怪的是，这种错误竟然“强化”了初“民”们的错觉，他们“相信他们互为仇敌”。在这个问题上，《语言起源论》与《论科学与艺术》是一致的。前者进行的还原在后者那里得到了证实。这一点恰恰反映在批判霍布斯的过程中。对霍布斯的责难恰恰是：他匆忙断定，人既不是天生被唤醒了怜悯之心，也不受“通常的博爱观念的束缚”，他们因此变得凶猛好斗。我们不能像霍布斯对它匆匆作出解释那样去阅读《语言起源论》。从不善良中无法得出凶恶的结论。《语言起源论》指出了这一点，《论科学与艺术》则作了进一步的证实，如果我们假定《语言起源论》先于《论科学与艺术》问世的话：

我们不要跟着霍布斯作出这样的结论：因为人没有善良的观念他必定生来凶恶；他之所以邪恶，是因为他不知道美德……霍布斯并未考虑到，正如我们的法理学家所主张的那样，阻碍野蛮人运用他的理性的原因也阻碍他滥用他的能力。霍布斯本人承认这一点：因而可以这样说，野蛮人之所以不为恶，仅仅是因为他不知何为行善—— 因为不是理智的发展和法律的约束，而是感情的平静和对邪恶的无知，才阻止他们为恶；Tanto plus in illis proficit vitiorum ignoratio，quam in his

cognitio virtutis.（这一句意为：“对邪恶的无知给人带来的益处，远远超过美德的知识给人带来的益处。”）[(25)]

其他迹象也表明，怜悯的结构从《语言起源论》到几部洋洋巨著都未发生变化。当怜悯被想象和反省唤醒时，当感性的在场被它的意象超越时，我们才可以想象和判断他人在感觉和受苦。然而，我们既不能也不应该单纯地孤零零地感受 他人的苦难。按卢梭的看法，怜悯不容许认同活动成为单纯的完整的活动。从表面上看这有两个原因，实际上只有一个深刻的原因。在此又一次涉及某种结构 。

1．我们既不能也不应该直接地、绝对地感受他人的痛苦，因为这种内化和认同是危险的和毁灭性的。因此，唤起怜悯的想象、反思和判断也限制它的力量并与他人的苦难保持距离。人们把这种苦难视为现实的苦难，人们怜悯他人，但他们会保护自己并且避开邪恶。这种学说——我们可以把它与戏剧表演理论联系起来——在《语言起源论》和《爱弥儿》中得到了明确的表述。与他人的关系的矛盾在这两本著作中得到了清楚的表述：你越是与他人认同，你越是把他人的苦难感受为他人 的苦难：我们的苦难也是他人的苦难。而他人的苦难作为现实的苦难仍然是他人的苦难。只有在某种非认同的情况下才有现实的认同，等等。《语言起源论》写道：

我们怎样产生怜悯之心呢？走出我们自己并与他人认同。我们相信他在多大程度上受苦，我们才在多大程度上受苦。我们遭受的苦难不在我们身上而是在他人身上。

《爱弥儿》指出，

他分享同伴的痛苦，但是出于自愿并且感到快乐。他既对他人的悲哀产生怜悯，又庆幸自己没有这种悲哀。他感到自己具有我们在自身之外所发挥出来的那种活力，并且，这种活力使我们将增进我们幸福的多余活动能力运用到别处。为了怜悯他人的悲哀，我们的确必须了解它们，但我们不必感到悲哀。（第270页）

因此，我们不应让自己因与他人认同而毁灭。怜悯与道德的结构必须始终限于自爱的范围，这更是因为只有它才能向我们显出他人的良善。因此，“你愿意他人如何待你 ，你就应当如何待人 ”这句自然之善的格言应被另一句格言减弱，后一句格言“虽然远不完善”，但可能比前一句格言“更加实用”，这句格言是“多与己为善 ，少与人为恶 ”（《起源与基础》，第156页）。后者“取代 ”了前者。

2．通过内化的认同并不等于道德。

a）它不把苦难视为他人的苦难。因此，道德是对他人的尊重，它以某种非认同为前提。卢梭也将作为与他人的关系的怜悯的这种矛盾视为想象的矛盾和时间的矛盾，也就是说，视为比较 的矛盾。这一概念在卢梭思想中至关重要，它是《语言起源论》第9章的核心并且被用来解释怜悯。

在将苦难体验为他人的苦难时，想象是必不可少的，因为它使我们面对在场中的不在场：通过比较，将他人的苦难体验为我们的并非现在的苦难，体验为过去或未来的苦难。脱离了这种结构，怜悯是不可能的，它将想象、时间与他人联结成通往非在场的同一途径：

为怜悯他人的悲哀，我们的确应该了解它们，但我们不必感受它们。当我们已经受苦，当我们害怕受苦时，我们怜悯那些受苦者；当我们正在受苦时，我们只怜悯自己。（《爱弥儿》，第270页）

在此之前，卢梭刚刚说明怜悯与时间的体验在记忆或预测中，在想象和一般非知觉状态中的统一性：

我们的苦难在肉体上的影响不像人们想象的那么大；记忆延长了痛苦，想象则使之指向未来并使我们真正受到怜悯。我认为，这就是我们面对动物的痛苦比面对人的痛苦更加麻木不仁的原因所在，尽管共同的感觉应当使我们对它们一视同仁。我们很少怜悯棚中的马匹，因为我们并不认为它在吃草时仍然想到挨过的鞭子以及为它准备的活计。（第264页）

b）纯粹的简单认同之所以是不道德的，是因为它仍然是经验的东西，并且不是在概念的因素、普遍化的因素以及形式化的因素中形成的。道德的条件是，通过惟一存在的惟一苦难，通过它的存在和它的经验存在，人类倾注了怜悯之情。只要这种条件得不到满足，怜悯就会有不公正的危险。想象与时间由此开辟了概念与法则的领域。人们可以说，在卢梭那里，概念（他也称之为比较）是作为时间而存在的。它就像黑格尔后来所说的那样是定在（Dasein）。怜悯与言语和表象同时存在：

为防止怜悯减弱，我们必须将它普遍化并且把它推广到人类。只有当它符合正义时，只有当正义在所有德性中成为最能增进人类的共同利益的德性时，我们才会服从它。只有通过理性、通过自爱，我们爱人类才会甚于爱其他动物；怜悯邪恶是对人类的残忍。（第303—304页）[26]

在这一点上，卢梭的思想没有发展。我们似乎不能由此找到内在的根据断定《语言起源论》属于不成熟时期的作品或具有哲学前提。外部假设的领域由此暂时得到了解放，即便我们保留了随时提出其他内部问题的可能性。

最初的争论与《语言起源论》的写作

为解决外部的问题，我们除了考察杜克洛的引文之外，还将考察卢梭本人的某些声明。我们将首先考察《忏悔录》中的一个重要段落。据此我们至少可以断定，原被视为《起源与基础》的附录的《语言起源论》，在卢梭心目中完全独立于头几篇音乐论文。时间是1761年：

除了这两本著作以及我不时进行推敲的《音乐辞典》之外，我还有其他不太重要的论著准备出版，我原打算要么单独出版，要么把它们收入我的文集，如果我着手编这种文集的话。我的大部分论著仍是些文稿，现由迪佩鲁保管，《语言起源论》是其中最重要的一部论著，我曾把它读给M· 马勒泽布（M. de Malesherbes）和洛伦茨骑士（chevalier de Lorenzy）听，洛伦茨对它表示赞赏。我估计除去所有

开支，这些著作加起来至少值8 000到10 000法郎，我打算把它用作我和泰蕾兹的终身年金。随后，如前所说，我们将住在外省某个偏僻之处。……（第560页）

马勒泽布劝他单独发表《语言起源论》。[(27)]此事发生在《爱弥儿》出版之时，即1761年。

从外部的观点看，这个问题似乎很简单，我们可以说50多年前马松已在1913年的一篇文章中予以解决。[(28)]争论是由埃斯皮纳斯（Espinas）挑起的。[(29)]他抓住他所说的卢梭思想的矛盾，强调将《起源与基础》与《语言起源论》，甚至与《百科全书》的"政治经济"条目（该条目提出了类似的成书年代问题以及与《起源与基础》的内在联系问题）对立起来的观点。例如，《论科学与艺术》为了描述一种结构或一种理想的起源一开始就"置所有事实于不顾"，在他看来，它与《语言起源论》相互矛盾。后者在某种程度上求助于《创世记》，它提到了亚当、该隐、挪亚这类名字，并且考察了属于历史和神话的某些实际内容。当然，人们必须仔细研究卢梭对这种实际内容的运用，并且考查一下卢梭在把它作为阅读索引或指导范例时是否把它作为事实来对待。在《论科学与艺术》中他采取了这种办法。在该书的附注中尤其如此。众所周知，《语言起源论》也许是《论科学与艺术》的一部分。

无论如何，埃斯皮纳斯不像斯塔罗宾斯基那样，根据这一所谓的矛盾，断定《语言起源论》问世在前。在考察杜克洛的引文时，他得出了相反的结论：《语言起源论》是在《论科学与艺术》之后问世的。[(30)]

朗松（Lanson）反对这种解释。[(31)]但始终基于同样的理由：《语言起源论》与一些主要著作之间存在矛盾 。由于与这场争论利害攸关并且由于引起这场争论的哲学上的原因，朗松想不惜一切代价拯救卢梭思想的统一性，这种统一性是在"成熟时期[(32)]"实现的。

因此，他必须把《语言起源论》算作青年时期的作品：

《语言起源论》无疑与《起源与基础》相矛盾。但埃斯皮纳斯有什么根据认定前者的成书年代后于《起源与基础》并且非常接近呢？卢梭从杜克洛的著作中引用的某些段落，问世于1754年。既然众所周知，卢梭对《语言起源论》的原文作过至少一、二次修改，这一论据又有什么价值呢？在修改时，他本可以将杜克洛的引文放到原文中去。根据某些肯定的迹象，我有理由相信，《语言起源论》成书于卢梭的系统观点尚未形成之时，并且从原来的标题（《论旋律原理》）看，它是对拉莫（Rameau）的著作《和声原理的证明》（1749—1750年）的答复。在题材和内容上，《语言起源论》与孔狄亚克的《论人类知识的起源》（1746年）和狄德罗的《关于聋哑人的信》（1750—1751年）一脉相承。因此，我倾向于认为，卢梭《语言起源论》的成书时间最迟在1750年，即在《论科学与艺术》的写作与完成期间。

我们很难说杜克洛的引文是后来插进去的。即便它们是后来插进去的，《语言起源论》通篇打上了阅读《普通语法评注》的深深烙印，并且的确受到了该书的启发。至于与孔狄亚克和狄德罗的亲缘关系，它们不限于这一部著作。

正因如此，在这个表面上难以划界的成书年代问题上，马松对朗松的答复尤其令人信服。[33]在此，我们摘录一段文字。

在回忆朗松的论证时，马松写道：

这些论证非常巧妙，几乎无懈可击，但是，朗松进行这样的论证仅仅是为了不使卢梭陷入自相“矛盾”的境地。如果《语言起源论》不与《起源与基础》“相矛盾”，谁知道朗松是否会将开始写作的时间大大推后呢？我不想考察《语言起源论》与《起源与基础》之间的内在联系；照我的看法，两本著作的“矛盾”不像朗松断定的那样“确实无疑”。我只想作两点外在的评论，这种评论对我至关重要。1.《语言起源论》的手稿仍在纳沙泰尔图书馆里，编号7835（5卷本，150×230 mm，以蓝丝带装订而成）。书写得很漂亮，显然是为了出版，扉页上有“日内瓦公民卢梭著”等字样。毫无疑问，这是卢梭于1761年抄写的副本，当时，他暂打算用这本书来答复“那个不断卑鄙地对我吹毛求疵的拉莫”（《致马勒泽布的信》，1761年9月25日）。随后，很可能

在给莫捷（Motiers）的信中，我们会发现，他又对副本进行了修改、增补或更正，这一眼就可以看出来，因为墨汁和字体完全不同。如果我现在研究《语言起源论》本身，这些差别就值得注意。[34]但我只保留了那些具有编年史意义的更正。在1761年的副本中，原文形成了一个整体：它是一篇论文，在莫捷的修改本中划分了章节。因此，该书的最后几行不仅适用于第20章，而且适用于整部《语言起源论》："这些肤浅的想法旨在抛砖引玉，有段话启发我提出了这些想法，现把它作为全文的结尾：观察事实并通过事例表明一个民族的品格、习俗和趣味在多大程度上影响他们的语言，可以为深入的哲学思考提供素材"（第73—74页）。这段话摘自杜克洛的著作《普通理论语法评注》，第11页，该书出版于1754年的上半年。2．我们也掌握了卢梭本人提供的有说服力的证据。大约在1763年，他打算将他手头的三篇短文合成一本小册子，这三篇短文是：《戏剧的模仿》、《语言起源论》、《以法莲的利未人》*（Le Lévite d'Ephraïm）*。文集从未出版，但他的笔记本上有一篇草拟的前言大纲（纳沙泰尔图书馆馆藏手稿，编号7887F°104—105）。我略去了前言中涉及《戏剧的模仿》和《以法莲的利未人》的部分并且发表了与《语言起源论》有关的段落：[35]"第二部分一开始不过是《起源与基础》的一部分，由于篇幅太长并且不太合适，我把它删去了。但《M· 拉莫在音乐方面的错误》（这个标题名副其实）出版之际，我又捡起了这个部分（卢梭一开始写道：我完成了这个部分），但我（在《百科全书》中）删去的两个字不包括在内。然而，在几乎无人知晓的情况下我却荒谬地谈论语言，由于不满意那篇残稿，因此，我决定不将它公诸于世。但一位对信件感兴趣并保护各种信件的著名地方法官（马勒泽布）却对它情有独钟；人们完全有理由相信我会乐于按他的意见办。我试图借助其他著作将一篇我本不会冒险发表的文章发表出去。"任何内在批评的证据都无法反驳卢梭本人所提供的这一证据。1754年，《语言起源论》只是《起源与基础》的长篇注释，1761年它成了一篇独立的论文，经过增补和更正对拉莫进行了尖锐的反驳。在1763年，这篇论文经最后修改被分为几章。

2．模仿

现在，我们已非常自然地过渡到了《语言起源论》的写作 问题——不仅包括写作时间问题，而且包括结构安排问题。卢梭将著作分为许多章节。他的指导思想是什么呢？在《语言起源论》的深刻意图中可以发现他为什么要做这样的安排。惟其如此，我们才对它感兴趣。但是，我们不应将结构的意义与著作的明确意图混为一谈。

全书共分20章，各章篇幅不一。心中的不安似乎 激发了卢梭的各种思想并且使它们带有强烈的感情色彩：它们首先 涉及音乐的起源和衰落。涉及音乐及其兴衰的章节介于第12章（“音乐的起源及其联系”）与第19章（“音乐是如何衰落的”）之间。如果人们坚持认为《语言起源论》主要关心音乐的命运，那么，他们就必须说明，直接涉及这一主题的章节为何几乎占了全书三分之一的篇幅（从章数看篇幅稍多一点，从页数看，篇幅少一点），而论文的其余部分为何根本不讨论这一主题。不管写作经过如何，作品的统一性仍然很明显并且在这里任何发展并非不重要。

间隔与替补

前11章的主题是语言的产生与衰落、言语与文字的关系、北方语言的构成与南方语言构成的差别。在提出音乐理论之前为什么必须阐述这些问题呢？有以下几个原因：

1．语言之前无音乐。音乐源于言说而不是声音。按照卢梭的看法，语言产生之前的声音不可能开辟音乐的时代。音乐的开端是歌唱。

在卢梭的体系中这一观点是绝对必然的。如果音乐在歌唱中苏醒，如果音乐最初是讲出来的，是叫喊出来的 ，那是因为它像言说一样源于情感，也就是说，源于欲望超越了需要，源于想象唤醒了怜悯。一切都出于这种最初的区分：“看来，是需要决定着最初的手势，情感则发出了最初的言语。”

如果音乐以言语为前提，它就会与人类社会同时产生。言语要求，他人之为他人是通过同情而出现在我的面前。动物的怜悯不会被想象所唤醒，动物与这个他者毫不相干。这就是不存在动物音乐的原因所

在。人们只以含糊的词汇和拟人的投射来谈论动物的歌唱。扫视与言说的区别乃是兽性与人性的区别。言说超越空间，把握外在并通过心灵的交流来超越自然的兽性，即超越了以空间来表示的某种死亡。外在性是死气沉沉的东西。空间艺术包含着死亡，兽性 则是生命无精打采 的面孔。歌唱将生命呈现给自身。从这种意义上说，它对人更为自然 ，但外在于自然，这种自然本质上是僵死的自然（静止的生命）。在此，人们可以看到是什么样的差别（既是内在的差别又是外在的差别）将自然、生命、兽性、人性、艺术、言说与歌唱的意义区别开来。我们已经看到，与死亡没有关系的动物已经接近死亡。相反，言语甚至在建立与死亡的关系时成了活生生 的言语，等等。一般的在场由此发生了分裂。"人们由此可以发现，绘画更接近自然，音乐更多地与人类的艺术连在一起。人们也可以发现，一个比另一个更为有趣恰恰是因为它使人与人更加接近，并给我们提供我们同类的观念。绘画，常常是僵死的，毫无生气的东西，它可以把你带到荒漠的深处；但一旦语言符号敲击你的耳鼓，它们就会向你宣示一种与你相似的存在物。也可以说，它们是心灵的器官。如果它们也能为你描绘孤独，它们就会告诉你，你其实并不孤独。鸟鸣人唱；如果不马上承认这里有另一个可以感知的存在，人们就无法听到歌唱或交响。"(第16章)

歌唱是音乐的早晨[(36)]，但它不能还原为言语，就像言语不能还原为噪音一样。在《音乐辞典》中，卢梭承认他在"歌唱"条目中所面临的窘境。如果歌唱的确是"人的言语的某种变种"，那么，我们就很难说它具有自身特有的样式。在提出"音程计算法"之后，卢梭提出了非常含糊的"连贯性 "标准，继而又提出了旋律有如"说话音调和情绪激昂的模仿 "的含糊标准。困难在于，必须找到内在的系统描述的概念。言语就像歌唱一样[(37)]不能通过解剖学的描述穷尽它的本质。但发声间隔也外在于音程系统。因此，卢梭在《音乐辞典》和《语言起源论》中动摇于两种必要性之间：不仅必须标出发音间隔系统与音程系统之间的区别，而且必须保留歌唱在原始发音方面的变声方法。模仿 概念将这两种要求模糊地调和起来。《语言起源论》的第1章与"歌唱"条目的下一段文字在一定程度上是一致的：

我们很难确定言语的发音与歌唱 的发音有何区别。这种区别可以感觉到，但我们不能确切地了解这种区别何在。当我们试图研究这种区别时，我们反而找不到这种区别。M· 多达尔（M. Dodard）进行了解剖学观察，他很想通过在喉咙不同部位的观察发现产生这两种声音的原因。但我不知道他所作的这些观察和从中得出的结论是否确切无疑。形成言语的音调似乎仅仅缺乏形成真正的歌声 所具有的那种连贯性 。我们说话时音调的这种曲折变化形成了毫不和谐的间隔，这些间隔并不构成我们的音乐系统 ，并且，由于这些间隔不能用音符来表达，因而准确地说，它们不能成为歌声 。歌唱似乎不是人类与生俱来的能力 。尽管美国的野蛮人歌唱，因为他们会说话，但真正的野蛮人从不歌唱 。哑巴不能歌唱，他们只能发出不连贯的音调，情急之下才迸发出低沉的吼叫。我想佩雷尔先生（le sieur Pereyre）即便施展全部才华，也难以得到音乐歌唱 。小孩尖叫、哭喊，但他们并不歌唱。其天性的最初表达中没有旋律或音响，他们似乎是通过模仿我们才学会了歌唱。和谐悦耳的曲调只是对我们热情洋溢的说话语调的人为模仿：我们哭喊 ，我们呻吟 ，但没有歌唱 ；而在歌唱中我们却可以模仿叫喊和悲伤 。正如在所有模仿中最有趣的莫过于对人类情感的模仿一样 ，在所有模仿方法中最令人愉悦的莫过于歌唱 。（卢梭只给“歌唱”一词打上了着重号）

通过这个例子，我们可以分析自然概念和模仿概念的微妙功能。在几个层次上，自然是基础，是最下面一级：我们必须逾越它，超越它，但也要与它重新结合。我们必须返回它，但不抹煞它们的差别。这种差别将模仿与模仿对象区别开来，因而几乎等于零 。通过言说，我们超越了兽性、野蛮、哑巴、幼稚或哭喊状态；通过歌唱，我们超越或改变了语言。但歌唱必须模仿叫喊与悲伤，这就导致了自然的第二级规定：它成了模仿与模仿对象的统一，言说与歌唱的统一，这种统一又如观念的限制。如果完成了这种统一，模仿就毫无用处：统一与差别的统一处于直接性中。按照卢梭的看法，这是对自然的古老目的论（archéo-téléologique）的定义。别处 （ailleurs）是名称和地点，是这个大自然的、无地点的名称。时间中的“别处”是在彼时彼刻（*in illo tempore* ），空间中的“别处”是不在现场（*alibi* ）。哭喊、言语和歌唱的自然统一是古希腊人或中国人的体验。“言语”这一词条分析和阐

述了围绕多达尔和杜克洛的论点［见《百科全书》中“古人的朗诵艺术”（Déclamation des anciens）条目］的相同争论。不同语言的差别可以通过每种语言系统中说话的音调与歌唱的音调之间的距离来衡量。“因为，既然存在和谐程度不一的各种语言，并且其音调或多或少具有乐感，我们也可以在这些语言中注意到，说话的语调 与歌唱的嗓音 以同样的比例接近或疏远。由于意大利语比法语更富有乐感，讲意大利语与歌唱的差距更小；如果我们听到有人讲意大利语，我们更容易认为他是在歌唱。在十分和谐的语言中，比如在早期的希腊语中，说话与歌唱的音调 的差别是零。我们应该用同样的音调 去说话和歌唱。也许，现在的中文就是如此。”（第464页）

2．我们刚刚采纳了两种证据：自然的统一性或起源的同一性是通过一种奇特的差别而形成的，这种差别在损害统一性时又构成统一性。因此，我们在将说话语调 的可能性归因于音乐，即归因于歌唱的音调之前，并且为了实现这一目标，我们必须说明说话语调 的起源——从而说明社会的起源。但是，既然在十分和谐 的言语发端 时，说话与歌唱在获得法律意义或方法论意义之前 已经等同，并且为了获得这种意义而等同起来（曾经等同起来），它们就没有结构上的价值或遗传上的价值。自卢梭认识到歌唱会渐渐“改变”言语以来，人们就试图使结构上的价值符合言语与歌唱的差别。但古老的目的论的自然概念也使这种结构上的观点失去了作用。在十分和谐的言语发端时或在这种言语的理想中，变异与它所改变的实体混淆起来（自所有话语极少求助下述概念，如：自然与它的对方，考古学与末世学，实体与样式，起源与发生以来，这一模式就具有一般价值并且支配所有话语）。

当然，一旦人们取消了结构论观点与发生论观点的价值区别，方法论观点或法律观点就没有严格的价值。卢梭并未注意到这种后果，但我们应该承认它给一些话语造成了损害。

现在我们必须沿着这条路走下去。就语言的起源和社会的起源而言，重要的是提出一些对立的概念，这些对立的概念对理解言语的可能性和歌唱的可能性是必不可少的。对理解紧张关系或差别尤其如此，这种紧张关系或差别在语言和音乐中既是开端又是威胁，既是生命的原

则又是死亡的原则。既然最初的 言语必定是优美的 言语，既然关于语言的本性和自然的语言的古老目的论像"自然之音"那样向我们表明言语的原始本质和理想本质就是歌唱本身，人们就不能将这两种起源分离开来。但是，正如论证方法要返回原地并考虑历史的倒退或堕落一样，它必须暂时把这两个问题分开并在某种程度上从终点入手。

这就是历史。因为紧随起源并补充起源的历史不过是歌唱与言语彼此分离的历史。如果考虑这种使起源无所适从的差别，我们就应当说，这种历史已完全没落和变质，从未醒过。作为分离的堕落，言语与歌唱的断乳期已经开始。我们会发现，卢梭的整部著作把起源描述 成终结的开始，描述 为最初的堕落。尽管作了这种描述，卢梭的原著仍然在进行转弯抹角的说明，仿佛 发生过程中并非注定要出现堕落，仿佛邪恶已经伴随 善的起源，仿佛具有同样行为和同样阵痛的歌唱与言语早已分道扬镳。

在此，我们又看到了替补概念的优点和危险，也看到了"致命优点"和"危险替补"概念的优点和危险。

音乐的演变、歌唱与言语的凄凉分离，已经将文字形式作为"危险的替补"：计算与语法分析（grammaticalité），能量的丧失与代替 。音乐史与语言史平行发展，它的弊病是书写符号本质上的弊病。当卢梭说明音乐如何发生堕落 （第19章）时，他又想起了语言的不幸历史以及它那具有灾难性的"完善"史："随着语言的改进，受新规则支配的旋律不知不觉地丧失了 以前的活力 ，音程的计算代替了优美的转调 。"（着重号系引者所加）

替代活动远离了诞生，远离了自然或母体的起源。开端的遗忘是一种计算，它以和声代替旋律，以音程理论代替热情的音调。在语调的这种断乳期里，"新的对象"渐渐篡夺并补偿了"母亲的特点"。由此而受到折磨的只是"语调"。音乐"被剥夺了个性"，即，被剥夺了自然的和精神的"效果"："旋律已被遗忘 ，音乐家的注意力完全转向了和声，一切渐渐根据这个新的对象 来决定；风格、调式、音阶都面目全非：连续的和声渐渐支配着各个声部的乐句。由于这种乐句渐渐篡夺了 旋律之名 ，事实上人们已不可能在这种新的旋律中辨认出它的母亲的特点

。在我们的音乐体系渐渐 成了纯粹的和声之后，它的音调 受到了折磨 ，我们的音乐几乎丧失了活力 ，这毫不奇怪。因此，我们可以发现，音乐如何成了一门与言说完全脱离 的艺术，而言说恰恰是它的起源；我们也可以发现，和声学如何导致了对发音的抑扬顿挫的遗忘 ；最后，我们还可以发现，限于纯粹物理共鸣的音乐如何被剥夺 了它在成为自然的双重声音 时所产生的精神力量。”（着重号系引者所加）（第71页）

这段话中加着重号的部分应当成为进一步阅读这本著作和其他类似著作的线索。我们始终应当承认：

1．卢梭借助不同线索来编织他的文本：代替 “新对象 ”的瞬间置换 ，建立了替代性替补，它应该构成历史，也就是说，构成一种逐步 导致对自然之音的遗忘 的渐进过程。进行篡夺 、分离 和剥夺 的激烈入侵活动，被同时描述为对起源的逐步包容，与起源的渐渐疏远；被描述为语言疾病的缓慢发展。卢梭在将替补性的两种意义，即替代与补充结合起来时，将对象 的替换描述成能量 的亏损，把代替的产生描述成遗忘中的消隐。

2．“双重”这个副词在它自身的可能性的条件下还把自然之音的比喻汇集一起：“绵绵细语”、慈母之音、咏叹吟哦、天籁之歌均符合自然律令。无论从哪种意义上讲，自然都在娓娓诉说。为了倾听和理解自然的绵绵细语形成的规律——我们还记得，“现在无人企图违反”这种规律，但是过去必定有人试图违反这种规律——我们必须找回吟哦咏叹的“语调”，恢复已经丧失的声音，这种声音说出和倾听和谐优美的规律，自动指称这种优美的规律，它是“自然的双重之音”。

版画与形式主义的模糊性

这种补充性替换的灾难曾经表现在什么方面呢？现在 又表现在什么方面呢？它过去 在什么方面——因为这是它的本质 的时代——必然与现在相同呢？在起源中预定着它的显现的裂缝是什么呢？

这种裂缝并非普通的裂缝。它是这样 的裂缝，即，必然的间隔、无情的间隔规律。只有当它诞生之时并且在本质上被铭刻于歌唱之中时，它才会危及歌唱。间隔并非歌唱的偶然性。或毋宁说，作为偶然性和附属物，作为衰落和替补，它也是歌唱不可缺少的条件。在《音乐辞典》中，间隔（音程）是歌唱定义的一部分。因此，它仿佛是原始的附属物和本质的偶然性，就像文字一样。

卢梭说了不想说的话。他想说的是附属的附属物，偶然的偶然性，外在的外观，补充的邪恶或附属的替补，以及外在于时间的空间，与旋律的时间性格格不入的间隔。我们将会看到，卢梭甚至在指出间隔保证了言说与歌唱的可能性时，仍试图把空间看成单纯的外壳，通过这种外壳，疾病与一般的死亡，尤其是吟诵的疾病与死亡，才得以产生。他试图给人一种假象，仿佛"变音的优美"和"语调"的优美一直没有适应空间化、几何化、语法化、规范化、规定性或理性。由于他想抹去这个一直 ，他认定空间是一种事件并且是一种灾难性事件。我们将不止一次地回到这个灾难概念。我们应该注意的是，这个灾难的确具有哲学理性的形式，正因为如此，哲学诞生于希腊悲剧时代，这就成了这种灾难的最好例证：

当戏剧采取规范的形式时，所有歌唱都得符合规定的样式。随着模仿规则的增加，模仿的语言相应地衰退。哲学研究和推理能力的进步在完善语法的同时，也剥夺了语言的热情洋溢的生动语调，正是这种语调使语言适合于歌唱。自梅纳利皮达（Ménalippide）和菲洛克塞内（Philoxène）时代以来，最初由诗人雇佣并且只为诗人演奏的作曲家在他们的授意下开始独立出来。在富豪统治集团为我们保留的那段斐瑞克拉忒斯[38]的喜剧中，音乐辛酸地抱怨的那种破格现象就是如此。于是，开始不再附和言说的旋律不知不觉地分离出来，音乐便更加独立于言说。也就在那时，它不再产生它在成为诗歌的语调和韵律时所产生的那种奇迹，也不再产生它在提供支配情感的力量（后来言语只对理性施加这种支配力量）时所产生的奇迹。因此，一旦希腊到处都是智者和哲学家，那里就不再有诗人和著名的音乐家。在培植说服别人的艺术时，人们也会丧失激发情感的艺术。柏拉图本人就嫉妒荷马和欧里庇得（Euripide），他诋毁一方，而又不能模仿另一方。

前面我们已经了解替补加速度规律，在此，我们可以将这条规律称为几何学倒退 规律，按照这条规律，后来的灾难必然会加重最初的灾难。在此，人们几乎可以统计出不断决定邪恶数量及其堕落过程的所有意义：奴役激烈而渐进地代替作为活生生的言语自由的政治自由，自足的小型民主城邦的解体，音节优于重音，辅音优于元音，北方优于南方，首都优于外省。由于替补的灾难必然朝第一种灾难的方向发展，它会毁灭它的积极意义或补偿意义。我们要强调的是：

随后，奴役 将它的影响力与哲学的影响力结合 起来。在枷锁中，希腊丧失了只能温暖自由心灵的火焰，并且因为赞美暴君，希腊决不能恢复在歌颂英雄时所采用的音调。罗马人的加入进一步减弱了语言的谐音与乐感。拉丁文，低沉 而不太具有乐感的语言，在采用它时对音乐造成了损害。首都 采用的歌曲渐渐败坏了外省的歌曲。罗马的戏剧损害了雅典的戏剧。在尼禄得奖之后，希腊就不配得奖。夹杂于两种语言中的和谐音调已经不太适合于任何一门语言。最后，发生了灾难，这场灾难破坏了人类精神的进步 ，而没有消除它产生的各种错误。住满野蛮人 并且受到无知者奴役 的欧洲，丧失了它的科学、艺术以及科学和艺术的通用工具，即，和谐优美的语言 。北方 孕育出来的这些粗俗的人听惯了他们的粗鲁语言，那刺耳的缺乏乐感 的发音由于没有浊辅音而变成了噪音。儒略· 恺撒皇帝把高卢人说话比作青蛙的鼓噪。由于他们的所有发音 ，就像他们的嗓子一样都是鼻音和清辅音 ，它们只能给歌唱带来某种色彩，这就需要强化元音以掩盖大量刺耳的辅音 。 （第19章）

除了支配整部《语言起源论》的对立系统（奴役 / 政治-语言的自由，北方 / 南方，音节 / 重音，辅音 / 元音，首都 / 外省//自足和民主的城邦），按卢梭的看法，我们还可以在此看到历史进程的奇特步伐。有一点决不会改变：要从自我分裂、自我疏远的起源或中心出发描述一种历史循环，这种循环沿着堕落的方向进行，但包含某种进步和补偿结果。以这种循环为基础，产生了新循环的新起点，而这些新循环又通过消除前一种循环的补偿结果，并使它的真实性和优越性表现出来从而加速了堕落。因此，通过破坏前一个周期所带来的“人类精神的进步”，北方野蛮人的入侵开始了历史堕落的新周期：哲学的、起破坏

作用的有害结果事实上受到自身的限制。它们的体系在某种程度上也包含它自身的限制。在随后的体系或循环中，这种限制将会消失，随之而来的是邪恶的加速发展，但邪恶的发展会找到新的内在调节，新的平衡机制，新的替代性补偿（比如，这种补偿在于"强化元音以掩盖大量刺耳的辅音"），以至无限。但这种无限并非视野或深渊的无限性，也并非进步或衰落的无限性。它是紧随一种奇特过程的无限重复。因为必须使以前的图式进一步复杂化：每轮新的循环要从前进-倒退开始，每种前进-倒退在破坏前一轮循环的结果时使我们回到一个更加隐秘、更加古老、更加原始的自然。进步始终在于，我们既通过进步而超越兽性，又在消除进步中接近兽性。我们会常常证实这一点。无论如何，这个"以至无限的"运动难以通过线性的路径来说明，不管这条路径多么复杂。

不能进行线性描述的东西乃是返回在采取再现的方式时所进行的转向。人们不能描述的东西是再现与所谓的原始呈现的关系。再现也是消隐。它与分隔活动联系在一起。

分隔使间隔潜入在场，间隔不仅将言说和歌唱的不同时代分离开来，而且将被再现者与再现者分离开来。这种间隔是由卢梭所确定的那种艺术的起源规定的。按照一种依然沉静的传统，卢梭确信，艺术的本质是模仿 。模仿复制在场，通过替换在场而补充在场。因此，它使现在进入它的外部。在呆板的艺术中，外观是分裂的，它是在外面对外观进行复制。事物本身的在场已经暴露在外在性里，因此，它必定消隐并再现于外在的外观中。在生动的艺术中，特别是在歌唱中，外在模仿内在。它进行表达 ，它"描绘"情感。只有在模仿概念的通常权力之下，将歌唱视为绘画的隐喻才是可能的，也只有在这时它才能摆脱自身并将它的内在优点从外部引入空间。绘画与歌唱无论有多大差别，都不过是复制。内在与外在同等地分享它们，表达已开始使情感表现于外，它开始显露它，描绘它。

这一点证明了我们的上述主张：模仿不能以简单的行为来评价。卢梭需要模仿，他把它作为歌唱的可能性和脱离兽性的过程，但是，他仅仅把它提升为一种复制，这种复制对被描述者进行补充，虽然它不能

增加什么，而只是替补它。从这种意义上讲，他将艺术或模仿 作为替补来赞扬。但是，赞扬可以即刻转为批评。既然替补性模仿不 增加任何东西，它岂不是毫无用处？如果它在补充被描述者时并非虚无，这种模仿性的替补岂不危及被描述者的完整性？它岂不危及自然的原始纯洁性?

因此，卢梭在审视具有盲人的可靠性和梦游者的沉稳性的替补系统时，既指责模仿 和艺术是替补（这种替补并非无用但具有危险性，并非灾难，但显得多余，事实上，两者兼而有之），又从中看到了人类的幸运，看到了情感的表达和脱离无生气的过程。

符号 的地位被同样模糊地表达出来。能指模仿所指。艺术是用符号编织出来的。因为，至少初步看来，指称不过是模仿的一个特例。我们不妨看看《爱弥儿》的转弯抹角。该书对模仿的模糊看法有助于澄清《语言起源论》中有关符号、艺术和模仿的某些段落。

教育也不得不正视模仿问题。何为示范呢？人们应通过示范或说明来进行教育吗？教师应该以身作则并让学生自行其是，还是动辄教训和劝戒呢？模仿的德行还算德行吗？《爱弥儿》第2卷提出了这些问题。

我们首先要了解如何教育儿童做到慷慨或"豁达"。甚至在模仿一词和模仿课题出台之前，人们就提出了符号问题。教育儿童做到真正的慷慨就是确信他不满足于单纯的模仿。模仿慷慨意味着什么呢？它是以符号代替事物，以言语代替情感，以金钱代替实物。因此必须教育儿童不要模仿豁达，这种教育必须与儿童的抵制作斗争。儿童自发地希望捍卫他的物品，并且宁要物品而放弃金钱："请注意，儿童只愿放弃他们不知其价值的东西，放弃口袋里对他们无用的金属。儿童宁要一块蛋糕而不要一百块金路易（Louis）。"人们容易放弃的东西并非与所指或事物不可分割的能指，而是失去价值的能指。如果儿童能够花钱或知道金钱的用处，他就不会轻易放弃金钱。"不妨让这个慷慨者去分掉他心爱的物品，他的玩具、糖果、他自己的午餐，这样我们会很快发现他是否真正慷慨。"（第97—99页）

不是因为儿童生性贪婪，他天生想保管他想要的东西，这是正常的，自然的。此处的邪恶或堕落并不在于依恋合乎自然需要的事物，而在于依恋它们的替代性能指。如果儿童为钱而爱钱，他就会堕落；他就不再是儿童。儿童概念在卢梭看来始终与符号概念联系在一起 。确切地说 ，童年与符号无关 。但是，符号本身是什么呢？不存在符号本身。要么将符号视为事物，但事物并非符号。要么把它视为指代，这样，它就不是它自身。按照卢梭的看法，儿童这一名称意味着：它与某种单独的能指无关，而这种能指在某种程度上被当作偶像来崇拜。能指的这种反常用法在某种程度上既为模仿结构所禁止，也为模仿结构所容忍。一旦能指不再进行模仿，堕落的威胁无疑会严重起来。但在模仿中，事物与其复本的不一致性，即意义与其意象的不一致性，为欺骗、为篡改和歪曲留下了余地。

因此，《爱弥儿》犹豫不决。一方面，一切都从模仿开始，儿童只能通过示范来学习。在此，模仿是好的 ，它更具有人的特点，它与鹦鹉学舌无关。有些人按照洛克的论点向儿童大讲慷慨的好处而不树立慷慨的榜样，他们事实上是在装腔作势。从这种"放高利贷者的慷慨"无法过渡到真正的慷慨，而真正的慷慨离不开榜样和恰当的模仿 的熏陶。"教师不要装腔作势，而要和蔼可亲；切记以身作则，并让儿童铭记于心"。

但这种恰当的模仿本质上包含着变质的可能。《爱弥儿》中涉及教育的所有问题都与此有关。儿童开始是被动的，榜样铭刻在记忆中，"有待 "进入内心。它也可以保留在记忆中而不进入内心；相反，由于心灵与记忆的相似性，当儿童满足于按记忆的符号而进行模仿时，他可以假装他的模仿出自内心。他始终可以满足于提供符号 。一开始，他模仿不像，第二次，他的模仿可能运用不当。"我宁可在学生在场时行善，而不急于要求学生去行善，我甚至让他无法模仿我，他的年龄不配这种荣誉。""我知道，所有这些模仿的德性只是猿猴的德性。只有当人主动去做善事而不是跟着别人去做时，一种善良行为才能成为道德上的善良行为。但是，在心灵不能感受任何东西的年龄，儿童应模仿可望成为习惯的行为，直至他们能出于理解和对善的热爱而表现这种行为"。[39]

模仿的可能性似乎由此打断了自然的纯朴性。通过模仿，欺骗不会潜入在场吗？按照以前的说明，卢梭希望真正的模仿符合自然模仿的要求。对模仿的兴趣以及模仿能力铭刻在本性之中。如果恶习和欺骗就像伪装一样是模仿的 败坏，它们就不是模仿的女儿，而是模仿的疾病，不是它的自然结果，而是一种怪物。邪恶是模仿堕落的结果，是模仿中的模仿的结果。这种邪恶具有社会的根源。

人能模仿，甚至兽类也能模仿。模仿的兴趣源于有条不紊的自然；在社会中，它却成了缺点。猴子模仿它害怕的人，而不模仿其他动物，它蔑视其他动物；它断定优越于它的动物做的事情是好的。相反，在人类社会中，各种各样的丑角模仿比自身更优越的东西恰恰是为了贬低它，让人嘲笑它；他们感到自己的卑下，于是试图与优于他们的东西平起平坐；或者说，如果他们极力模仿他们所钦佩的东西，我们就能从他们选择的对象中发现模仿者缺乏鉴赏力：他们宁愿欺骗别人或博得他人对自己才华的喝彩，而不愿变得更加出色和聪明。

在此，儿童、兽类与社会上的人类之间的关系取决于我们在分析怜悯时难以描绘的那种结构和问题。这一点并非偶然：同一种矛盾，即改变身份的矛盾以及与他人认同的矛盾，已在这里起作用。模仿与怜悯具有共同基础，即一种隐喻性的迷狂：

模仿的基础出于对我们不断走出自身的渴望。（同上）

让我们回到《语言起源论》。隐喻的诡计出现在所有艺术的模仿中。如果艺术是模仿，那么我们不应忘记，其中的一切都有所指。在审美经验中，我们不是受到物的感动，而是受到符号的感动：

人被他的感觉所改变，没有人怀疑这一点。但是，我们并未区分各种变化，而是把它们与其原因混为一谈。我们过去重视感觉又过于轻视感觉。我们没有看到，它们常常不只是作为感觉而是作为符号或形象影响我们；我们也没有看到，它们在精神上造成的结果也有精神上的原因。正如绘画在我们心中激起的情感丝毫不是由于颜色一样，音乐触动我们的心灵丝毫不是由于声音的作用。浓淡有致的美丽色彩可以悦目，但这纯粹是感官的愉悦。是描绘和模仿给这些色彩赋予生机和

灵气；它们表达的情感激起我们的情感；它们描述的对象感动我们的心灵。兴趣和情感与色彩无关。版画中动人画面的笔触甚至仍能打动我们。没有画面上的笔触，颜色就不起作用。（第13章）

如果艺术是通过符号起作用并通过模仿而产生影响，它就只能在一种文化体系中产生效果，艺术理论就会成为民俗理论。"内心"印象与"感觉"印象相对立，我们对"内心"印象的认识是基于它给符号赋予力量这一事实。美学经过了符号学阶段，甚至经过了人种学阶段。美学符号的效果只有在文化体系中才能确定。"如果感觉对我们的极大影响主要不是由于精神的原因，我们为何对野蛮人觉得毫无意义的印象如此敏感呢？最动人的音乐为何对加勒比人的耳朵只是些毫无意义的噪音呢？他们的神经与我们的神经截然不同吗？"（第15章）

医学本身必须考虑治病时的符号学文化。就像治病技巧一样，既然艺术要通过符号起作用，艺术的治疗效果就不是自然的。如果疗法是一种语言，那么，药物就必须通过其文化信码对病人起作用：

人们常把治愈狼蛛[40]咬伤的事例作为声音的物质力量的证据。这个例子恰恰证明了截然相反的结论。治愈被这种昆虫咬伤的人所需要的既不是绝对的声音，也不是相同的曲调。每个人需要他所熟悉的旋律并能被他理解的乐句的曲调。意大利人需要意大利曲调，土耳其人需要土耳其曲调。每个人只能被他熟悉的乐曲所感动。他的神经只适应他的心灵事先安排好的东西。他只有理解别人对他说的语言才能打动他。法国贝尼耶（Bernier）的大合唱据说治好了一个法国音乐家的发热病；他们本来是为别国的一位音乐家演唱的。（第15章）

卢梭并未考虑征候本身属于一种文化，被狼蛛咬伤在不同地方也许会产生不同的后果。但他的说明中显然指出了这一结论的原则。在这种人种-征候学中，只有一个非常奇特的例外，即烹饪或品味。卢梭毫不留情地谴责贪食者。人们也许想知道个中缘由："我只知道一种不带精神情感的感觉，即味觉。因此，贪食是没有鉴赏力的人才有的严重恶习"（同上）。"没有鉴赏力"在这里自然意味着"只能辨味"，只有未经教化、未经培植的感觉。

既然潜能 的价值在此进一步将过渡因素和混合因素，将渐进性因素和转换性因素引进了严格的区别和概念的功能中（兽类、儿童、野蛮人等的界限），我们就必须承认，依靠符号和差别系统的"精神印象"早已在动物那里隐隐约约显示出来。"我们甚至可以在动物那里发现某种程度的精神效果"。我们已经意识到这种与怜悯相关甚至与模仿直接相关的摇摆不定的必然性：

只要人们仅仅考虑声音对我们神经系统的震动，他们就不会理解真正的音乐原理，也不会理解它对人心的影响。旋律的声音并不仅仅作为声音而感动我们，而是作为热情的符号、作为情感符号而感动我们。正因如此，它们在我们心灵中激起它们所表达的情绪，我们在其中意识到这种情绪的意象。我们甚至可以在动物那里发现某种程度的精神效果。一条狗叫会吸引另一条狗。我发现，我模仿咪咪的叫声可以立即引起我的猫的注意，警觉和不安；当它发现我在模仿它的同类时，它就安静下来并继续休息。既然感官刺激始终一样，并且猫一开始也受了骗，那么为什么会出现印象上的差别呢？（同上）

从这种征候学层次的不可还原性出发，卢梭也得出了与他那个时代的感觉主义和唯物主义相反的结论："颜色和声音可以在很大程度上起指代和符号的作用，而很少起单纯的感觉印象的作用。"艺术论证作为起指称作用的文本，服务于形而上学和唯灵论的伦理学："我相信，如果进一步展开这些概念，我们就会省却对古代音乐的许多愚蠢论证。在20世纪，当人们将心灵的所有活动物化之后，甚至在人的情感被剥夺其精神性之后，我怀疑，这种新哲学是否会像毁灭道德那样毁灭高雅的情趣。"（同上）

我们必须注意符号受到如此重视的最终后果。按照对我们至关重要的一般规则，注意能指会产生削弱能指的矛盾后果。与什么也不指称 而只是代替空白的替补概念不同，能指，就像这个词的语法形式和这个概念的逻辑形式显示的那样，指称着所指。我们不能将它的有效性与它所涉及的所指分离开来。起作用的不是符号本身，因为它是地地道道的感觉，而是符号表达模仿或传达的所指。人们根据卢梭对感觉主义的批评，错误地断言符号本身会穷尽艺术的作用。我们受被指称者

而不是受指代活动的感动和"激动"；我们受被表达者而不受表达活动的感动和"激动"；我们受显露出来的内在性而不是受显露过程的外在性的感动和"激动"。甚至在绘画中只有当它模仿一种对象，更确切地说，只有当它表达一种情感时，描绘才可能栩栩如生并且打动我们："是描绘，是模仿给这些色彩赋予生机和灵气；它们所表达的情感激起我们的情感，甚至版画中的动人画面的笔触也可以感动我们。"

版画 ：源于模仿的艺术仅仅从属于作品的东西，使它可以保留在版画中，保留在轮廓 的再现印象中。如果美的东西通过复制什么也不会丧失，如果人们能从它的符号中，从符号的符号中（复制品必定是符号的符号）发现美，那是因为，在对美的"第一次"创造中已经包含复制的本质。摹仿艺术原型的版画仍然是艺术的范本。如果艺术的起源意味着版画的可能性，那么，从作品产生之时起就预定了艺术的死亡和死亡的艺术。生命的原则再次和死亡的原则混合在一起。卢梭每次希望把它们分割开来，但他也再次在其描述中，在其著作中向限制或抵制其欲望的东西让步。

一方面，卢梭事实上并不怀疑摹仿和素描是艺术的特点，他继承了传统的模仿 概念，这个概念首先是哲学家使用的概念，大家肯定还记得卢梭曾指责哲学扼杀了歌唱。这种指责不可能是彻底的，因为它也离不开从这种哲学和形而上学的艺术概念中继承的思想。服务于版画的轮廓，被模仿 的线条，属于所有的艺术，既属于空间艺术，也属于时间艺术，既属于音乐，也属于绘画，它在两者中勾画了模仿的空间和空间的模仿。

音乐并不是把悦耳的声音结合起来的艺术，就像绘画并不是把悦目的颜色结合起来的艺术一样。如果音乐和绘画仅限于组合声音、组合颜色，它们就会成为自然科学而不会成为优美的艺术。只有模仿能够把它们提高到这种水平。但是，是什么使绘画成为模仿的艺术呢？是描绘。是什么使音乐成为另一种模仿艺术呢？是旋律。（第13章）

轮廓 （图案和乐谱）不仅使模仿成为可能，不仅使我们能在描绘者中辨出被描绘的东西。正是形式上的差别使得内容（色彩或音乐）显示出来。同样，如果不能使艺术成为模仿的技巧 ，就不可能使 艺术成

为模仿 。如果艺术源于原始的复制，那么，使这种复制成为可能的轮廓就以同样的方式开辟计算的空间，开辟语法分析的空间，开辟音程（或间隔Intervalles）理性科学的空间，开辟那些破坏活力的“模仿规则”的空间。我们不妨回忆一下这句话：“模仿规则在多大程度上增加，模仿的语言就在多大程度上衰落。”因此，模仿既是艺术的生命又是艺术的死亡。艺术与死亡，艺术与艺术的死亡，包含在原始重复的歪曲 的空间中（*iterum*，拉丁文，意为重新，难道不是源于梵文的 *itara* 而是源于其他文字？）；包含在重复、复制、描述的空间中；包含在作为重复的可能性的空间中，以及外在于自身的生命的死亡中。

因为轮廓是分隔本身并标出图形，它既形成画面也形成音乐的节拍：

旋律在音乐中的作用相当于画面在绘画中的作用，正是它标出了音群和音型，和弦和音调则是它们的色彩。但是有人说旋律只是一系列音符。大概如此；画面只是色彩的调配。演讲者用墨水写出讲稿：这种墨水难道是富于表现力的液体？（第13章）

因此，在排除形式差别概念时，在严厉批评我们称之为实体主义而不是唯物主义的美学，即注重感觉内容甚于注重形式结构的美学时，卢梭仍然将艺术（此处指音乐）的重担交给轮廓 [(41)]，就是说交给那种产生冷冰冰的计算和模仿规则的东西。按照我们熟悉的逻辑，卢梭也面临这种危险，因此他将好的形式与坏的形式对立 起来，将生命的形式与死亡的形式对立起来，将旋律 的形式与和声 的形式对立起来，将具有模仿内容的形式与没有内容的形式对立起来，将富有意义的形式与空洞的抽象对立起来。卢梭反对形式主义 ，在他眼里 ，形式主义也是唯物主义和感性主义 。

如果不了解与拉莫争论的这个背景，就很难理解第13章《论旋律》和第14章《论和声》中的利害关系。这几章只是将《音乐辞典》中一些通讯者的条目，以及对拉莫在其所著的《〈百科全书〉（1755年版）中有关音乐条目的错误》小册子中所提 “两项原则的考查 ”中所开展的讨论汇集起来，并以惯有的风格表达出来。但是这个背景只是用于揭示某项系统而持久的必然性。

对卢梭来说，区分旋律形式与和声形式至关重要。通过将它们区分开来的所有特征，它们体现了歌曲的生命与歌曲的死亡的对立。然而，如果人们考虑这个词的词源（“它原来是一个专有名词”），以及“我们保留的古代论文”，“和声 就很难与旋律区分开来，除非人们用节奏和节拍概念来补充旋律。没有节奏和节拍，旋律就不可能有个性，而和声却有独立于每种其他音量的特点”（《音乐辞典》第286—287页）。我们必须到现代音乐中去寻找和声的差别。按照现代音乐，它是“遵循变调规律的一系列和弦”。只有现代人才建立了和声原理的体系。在考查拉莫的体系时，卢梭首先指责他把纯粹的约定俗成的东西作为自然的东西：“然而，我应当宣布，这一体系不管多么巧妙，它在口口声声提到自然时恰恰不以自然为基础；他只是以类比和便利为基础，有创造能力的人明天会以更加自然的东西推翻它们。”（《音乐辞典》第187页）拉莫的错误是双重的：它既是人为的浮夸，是假装求助于自然或滥用自然，又是伪装仅以声学为基础的随心所欲。我们不可能从纯粹的物理学中推出关于连续性和间断性的科学。卢梭的论证在许多方面值得注意：

物理学的共鸣原理向我们展示了孤零零的和弦而没有建立连续性。然而，合乎规律的连续性是必要的。由经过选择的单词构成的词典并非夸夸其谈的长篇演说，优美和弦的结合并不是乐曲，音乐需要某种意义，某种连贯性，就像语言需要连音一样：在先的东西必须在一定程度上被传递给后面的东西，因为所有东西都是一个整体并且可以真正称之为一 。源于优美和弦的复合感觉融入了构成它的每种声音的单一感觉，融入了相同声音在它们之间形成的每种间隔的对照感觉。在这种和弦中，没有东西可以超出感性的东西；由此可见，只有通过声音的联系，通过间隔的类比，人们才可以确定这种连贯性，真正的独一无二的原则，和声和变调的所有规律都源于这种原则 。如果所有和声 只有通过一系列的大和弦才能形成，那么与组成和声间隔相似的间隔就足以形成这些大和弦；因为前一种和弦的声音必须延续到后一种和弦中去，所有和弦就能充分联系起来，和声 至少在这种意义上是一个整体。这些连续性的东西在排除形成其低音部的全音阶形式的同时也排除了所有的旋律。除此之外，它们无法实现艺术的真正目的，因为音乐作为一种话语，应该具有乐段、短句、悬留意、调整

音和各种休止符 。和声进程的一致性丝毫不能表现这些特点。全音阶的进程要求大小和声融为一体，我们感到，为了标出短句和调整音必然产生不谐合音。而且优美的大和弦的连续性既不能提供优美的小和弦，又不能提供不谐合音，也不能提供任何短句，那里没有任何休止符。拉莫先生在他的体系中固执地认为，所有的和声 应出自自然，并且，他为此求助于他自己发明的另一种实验。（同上，原作者仅给和声 一词加上了着重号）

拉莫的错误符合所有的错误模式，符合所有历史堕落的模式，在卢梭眼里它们也采取这种形式： 按照历史运动的圆圈、椭圆或难以描述的图形，抽象的冷冰冰的理性惯例与僵死的自然与物质性的领域结合在一起，某种理性主义与唯物主义或感觉主义混合在一起。或与经验主义，即：与虚假的经验主义，证伪经验的直接给予性的经验主义混合在一起。但这种误导理性的证伪首先是心灵的缺陷。如果拉莫犯了错误[(42)]，那么，他的误入歧途在成为理论错误之前已成了精神缺陷。在"考查"一文中，我们可以读到这样一段话："我要公开声明，这本题为《有关音乐条目的错误》的著作事实上错误百出，这个标题非常贴切。但那些错误并不存在于拉莫先生的理性中；它们只源于他的情感：当情感没有让他茫然失措时，他会比其他人更能准确地判断他的艺术的健全规则。"导致他迫害[(43)]卢梭的这种心灵失常之所以能导致理论错误，仅仅是因为它使他对音乐的灵魂，即对旋律而不是对和声充耳不闻；使他作为音乐家或音乐理论家成了一时的聋子——这是更加严厉的指责："在《有关音乐条目的错误》中，我注意到这些重要原则中的两条。第一条原则贯穿于拉莫的所有著作，更为糟糕的是，在他的全部音乐中，和声成了艺术的惟一基础，旋律是从和声中派生出来的，音乐的全部主要效果仅仅源于和声。"（同上）

拉莫的反常是一种症候，它表现了西方历史的疾病和欧洲人种中心主义的疾病。因为按照卢梭的看法，和声是仅仅支配着欧洲（北欧）的音乐的堕落，人种中心主义则把它视为音乐的自然普遍原则。和声毁灭了音乐的活力 ，束缚了它的模仿 能力，即旋律。在音乐的开始阶段（*in illo tempore*[(44)]）以及在非欧洲音乐（*alibi*[(45)]）中并没有和声。人们想知道的是，卢梭是否根据最近为我们所知的一种模式，没

有以一种对应的反人种中心主义和一种深刻的西方人种中心主义来批评人种中心主义；尤其没有通过宣称和声是堕落，并且是欧洲特有的科学[(46)]来批判这种人种中心主义。

好的音乐形式是旋律，这种音乐形式通过描述性的模仿在超越感觉时形成意义。按照不断重复的二分法原理，人们必须在旋律本身中区分生命的原则和死亡的原则，并且小心翼翼地把它们分离开。正如有好的音乐形式（旋律）和坏的音乐形式（和声）一样，也有好的旋律形式和坏的旋律形式。通过他必须坚持不懈地重新制定并进一步采用的二分法，卢梭竭力把积极的原则和消极的原则作为两种外在的截然不同的力量区分开来。当然，旋律中的有害因素与一般音乐中的有害因素是相通的，即与和声是相通的。对好的旋律形式和坏的旋律形式所作的第二层的区分对第一种外在性提出了质疑：和声已经存在于旋律之中：

旋律 根据我们所考察的那种方式涉及两种不同的原则。由于离不开音调的联系和调式规则，它以和声为原则 ，因为和声分析指出了音阶的高低、调式的和弦、变调规律这些歌唱的独特因素。按照这条原则，旋律 的全部力量在于美妙的音调可以悦耳，正如和谐的色彩可以悦目一样。但是，旋律被视为模仿艺术，通过这门艺术，人们可以用不同的形象来感动精神，以不同的情感来打动心灵。这门艺术也可以激发或平息情感。总之，可以产生精神的效果，这种效果超越了感觉的直接控制。因此，我们必须为旋律寻找另一条原则，因为我们没有发现任何支撑点，通过这种支撑点，单纯的和声以及源于和声的一切可以感动我们。

对第二条原则可以说些什么呢？毫无疑问，它使模仿成为可能：只有模仿才使我们对艺术感兴趣 ，也只有模仿才使我们想到去描述自然并且表达情感。但是，旋律是通过什么进行模仿和表达呢？是通过音调。如果我们一直停留于与拉莫的这场争论，那也是为了更好地限定音调概念。当我们触及言语和文字的关系理论时，这一概念必不可少。

第二条原则是什么呢？它就像第一条原则一样处于自然之中；［我们想强调的是，卢梭承认和声违反自然的原则，死亡的原则和野蛮的原

则也处于自然之中。］ 但是，为了从中发现这条原则我们需要进行仔细的观察，尽管这种观察更简单，更需要观察者的敏锐。根据这条原则，说话的音调要随我们表达的内容以及说话手势的变化而变化。语言的音调 决定着每个民族的旋律； 这种音调 使我们能边唱边说，并且说话的生动性取决于语言音调的强弱 。最能表达音调的语言可以形成更生动，更富于激情的旋律；音调很少或没有音调的语言只能产生冷冰冰的、萎靡不振、没有个性和表现力的旋律 。这就是真正的原则。 （着重号系引者所加）

我们可以根据同样的方式来阅读《语言起源论》，尤其是"论音乐的起源"、"论旋律"、"论和声"这3章。这3章是根据音乐的发展顺序来写的。但是，替补概念这次出现在正文中，成了正式名称 ，即使卢梭从未对它加以详细说明 （在其他地方也没有说明）。在此，我们感兴趣的只是名称的涵义，名称的出现与主题说明之间的这种区别。

"论旋律"这1章提出了相同定义。但是有一点很重要：引进这些定义的教育学论证完全借用了与空间艺术，与绘画的类比。首先要通过这个例子表明，研究关系的科学是冷冰冰的科学，它没有模仿的生动性 （就像计算和声中的间隔那样），而对意义（情感的意义，我们感兴趣的事物的意义）的模仿表达是作品活生生的真实内容。如果发现卢梭把图案归于艺术，把色彩归于科学和关系的计算，我们不要感到大惊小怪。矛盾显而易见。图案是模仿的条件，色彩则是自然的基质，其物理作用可以通过物理的原因来解释并且成为研究关系的定量科学的对象，成为研究空间的科学的对象，成为对间隔进行类似处理的对象。音乐和绘画这两种艺术的相似性在于它是相似性本身 。这两门艺术都有一条讹用原则，十分奇怪的是，这一原则也存在于自然之中，并且在两种情况下，这条讹用原则与分隔联系在一起，与间隔的可计算的、类似的规则性联系在一起。因此，在两种情况下，不管是在音乐中还是在绘画中，不管是色彩的层次还是音乐的音阶，作为可见的或可听到的细微差别的和谐音调，和声学的合理计算，均是一种半音。前提是，我们超出我们对音阶和低声部所作的说明而从广义上去理解半音一词。卢梭在《语言起源论》中并没有使用这个词，但在《音乐辞典》中他注意到了这种类似性："半音 ，实际上有时用形容词。

以几种连续的半调来演奏的曲子。这个词源于希腊文的 $\chi\rho\tilde{\omega}\mu\alpha$ ，它表示色彩，这也许是因为希腊人用红色字母表示这些音调或给它们打上不同的色彩。按照作者的看法，这或者是因为半音 是另两种音调之间的过渡，正如彩色是黑白之间的过渡一样。或按他人的看法，因为这种音调要通过半调来改变或修饰全音阶，它们在音乐中产生的效果就像色彩在绘画中产生的效果。”半音、音阶 之于艺术的起源犹如文字之于言语（人们要思考这样一个事实，gamma即“音阶”，也是希腊字母的名称，它被引入音乐的字母记谱系统）。卢梭想恢复艺术的自然性，人们并不知道这种自然的艺术中还有半音、和声和间隔。他想抛弃他后来（并且在别的地方 ）已经承认的观点，即，旋律之中有和声，等等。但是起源必定 （应该）是纯粹的旋律 （在这里和别的地方，这是涉及起源的语法和词汇问题）：“最初的故事，最初的演讲，最初的法律都是韵文，诗产生于散文之前。事实必定如此 ，因为情感先于理性说话。音乐必定同样如此：一开始除旋律之外没有其他音乐，并且旋律不过是富于变化的说话的语调；音调构成了歌曲。……”（着重号系引者所加）

在绘画中，当颜色的物理学代替构图艺术时，构图艺术就会降格。[47] 同样，在歌唱中旋律最初会受到和声的败坏。和声是对旋律的原始替补。但是，卢梭没有阐明空白的原始性，这种空白使替代性的补充成为必要，使形成旋律的音量和音量的差别成为必要。他没有阐明它或毋宁说无意中说出了这种原始性，他只是间接地、暗中说出了这种原始性。如果人们在这里补充一段《忏悔录》中的话，他们就必定会在阅读时对这种“违禁工作”感到奇怪。[48] 在我们引用的《语言起源论》的那段文字中，对音乐起源的定义就是这样展开的，矛盾或不纯洁性并未成为它的主题。“音调构成了歌唱，音量形成了节拍，人们通过声音和节奏说话不下于通过音节和单词说话。斯特拉邦（Strabon）指出，言说和歌唱从前是同一个东西，这表明在他看来，诗歌是口才的来源，我们应该说 ，两者具有同样的来源 ，而不是说它们最初是同一个东西。当我们考虑原始社会的结合方式时，我们会奇怪最初的故事采用韵文，最早的法律是被唱出来的吗？我们会奇怪

最初的语法学家使他们的艺术从属于音乐并且成了艺术或音乐教授吗？”

我们应该把这些观点与类似的观点联系起来，比如说与维科的观点联系起来。目前我们对卢梭的论文所特有的逻辑感兴趣。卢梭并没有从这种同时性中得出这样的结论：歌曲受到了语法的损害，差别为使旋律及其规律成为可能而开始败坏旋律。相反，卢梭宁可相信，语法必须 （应该）包含 在旋律之中 ，与旋律融为一体，这里必须 （应该）存在某种充盈而不是欠缺，必须存在没有差别的在场。从那时起，危险的替补，音阶或和声，会从外 部作为邪恶和欠缺 对天真快乐的充盈进行补充 。它来自一种外观，这种外观仅仅是外观。这一点符合同一性的逻辑和古典本体论的原则（外在即外在，存在即存在，等等），但不符合替补性的逻辑。这种逻辑认为：外在即内在，他者和欠缺作为代替亏损的增益而自我补充，补充某物的东西取代了事物中的欠缺；这种欠缺作为内在的外在，应该早已处于内在之中，等等。卢梭所作的描述是，欠缺作为增益而补充增益，消耗（entame）必须（应该）保持完整性并且仍然保持完整性的能量。它的确是作为危险的替补，作为替代物 而消耗能量，这种替代物进行削弱 、奴役 、抹除 、分离 和证伪 ：“当人们花上千年的时间来计算声音的关系以及和声的规律时，他怎能从这种艺术中创造出一种模仿的艺术呢？所谓的模仿的原则在哪里呢？为什么和声是符号呢？和弦和我们的情感之间有共同性吗？……它在束缚旋律时也损耗 它的能量 并破坏它的表现力。它抹除了强烈的音调 ，以和声的间隔来代替 它。它仅限于两类歌曲，在这种歌曲中，它的可能性是由声调决定的。它除去 并吞没许多声音或不适合其体系的间隔。总之，它将歌唱与言说彻底分开 ，以致这两种语言相互斗争、相互背逆、相互剥夺所有的真实性 ，并且无法在一种哀婉动人的主题中并非不合逻辑地结合起来。”（我们想再次特别强调，抹去的价值和替补价值的奇特结合。）

卢梭无意中说出了什么呢？无意中看到了什么呢？替代早已开始；模仿、艺术的原则早已打破自然的充盈；在成为话语 之前，它早已损害分延中的在场；在自然中，它始终是补充自然欠缺的东西，是替代自然之音的声音。他道出了这一点，但没有得出任何结论：

甚至对仅以和声为基础的表达方式来说，单靠和声是不够的。单靠和弦很难表现电闪雷鸣、潺潺流水、暴风骤雨。无论怎样，单纯的噪音无法向心灵说出什么，为了让人理解，必须让对象说话。在所有模仿中 ，必须始终以某种话语来代替自然之音 。想以噪音来表现噪音的音乐家是在自欺欺人。他对他的艺术的弱点和力量一无所知 。他对艺术的判断是缺乏鉴赏力和文化修养的表现。要让他明白，他应该以歌声来表现噪音；如果他想表现青蛙的鼓噪，他应该让它们歌唱：因为模仿它们是不够的 。他必须触景生情，怡情悦性，否则，他的枯燥模仿会毫无意义，会使人觉得索然无味，也不会给人留下什么印象。（着重号系引者所加）

文字的循环

我们由此回到了作为替补的话语，回到了《语言起源论》的结构（语言的起源，音乐的起源和衰落，语言的衰落），这本书的结构不仅反映了语言结构的形式，而且反映了它的空间，它的倾向，以及它的本来意义上的布局 （géographie）。

语言是一种结构 ——一种位置和价值观念的对立系统——并且是一种定向 的结构。开句玩笑，我们不妨说，给它定向就是迷失方向 。我们可以把定向称为极化 （polarisation）。通过将它与它的起源联系起来，就像将它与它的东方联系起来，定向活动为运动指明方向。从起源显露以来，人们就想到了西方，想到了终结和没落，节拍或停顿，死亡或黑夜。卢梭在这里剽窃了17世纪一种最平常不过的对立，[49]按照他的看法，语言的循环 有如地球的旋转。在此，东方和西方都没有特权。参照点是地球的两极，地球围绕地轴旋转（πόλος，πολεῖν），我们可以把地轴称为理性之轴 ：北极与南极。

既不会有语言的历史线条，也不会有语言的静止画面。但有语言的旋转 。文化的这种运动是根据自然中的最自然现象：即大地与四季来安排的并且有相应的节奏。语言被撒播 开来，它们本身从一个季节过渡到另一个季节。语言的划分，在语言的构成中，指向北方的系统与指

向南方的系统之间的分配——这种内在的限制——在一般语言和每种特殊语言中划出了痕迹。这至少是我们的解释。卢梭希望 ，南方和北方的对立会在不同的语言之间设置自然 界限。然而，他所作的描述妨碍我们思考这一界限。这种描述表明，南方 / 北方的对立是理性的对立，而不是自然的对立，是结构上的对立，而非事实上的对立，是相关性的对立，而非实体性的对立，这种对立在每种语言中 标出了参照的轴线。没有语言源于北方或南方，没有语言的现实要素具有绝对位置，它们只有特异的位置。因此，两极对立并不能划分一系列现存的语言；卢梭将它描述为语言的起源，尽管描述还不够明确。我们必须衡量一下描述与宣布之间的差距。

我们随意说说的语言极化，在每种语言系统中，不断重复使我们得以思考从非语言现象中产生语言的那种对立：情感，需要和具有内在涵义的整个指称系列的对立。不管是南方语言还是北方语言都产生于强烈的欲望超过肉体需要之时，产生于想象被唤醒 之时，而想象也唤起怜悯并使替补之链运转起来。然而，语言一旦形成，需要 / 情感的两极性与整个替补结构就会在每种语言系统中起作用：语言或多或少接近纯粹的情感，也就是说，或多或少远离纯粹的需要，或多或少接近纯粹的语言或纯粹的非语言。接近的程度为语言分类提供了结构上的原则。因此，北方语言在很大程度上 是需要的语言。卢梭描述过十多次的南方语言在很大程度上 是情感的语言。但这种描述 并不妨碍卢梭宣布 ： 一群人产生于情感，另一群人产生于需要；一群人首先 表达情感，另一群人首先 表达需要。在南方国家，首要的话语是爱情歌曲，在北方国家"首要的话语……不是爱我 ， 而是帮我 ”。如果我们从字面上理解这一陈述，我们就应断定它们是矛盾的，既与描述相矛盾，也与其他陈述相矛盾，尤其是与排除纯粹出于需要而诞生语言的一种文字的矛盾。但是，为使这些矛盾不仅成为表面上的矛盾，它们就要受到试图将功能性或两极性的起源视为现实的自然起源的愿望的支配。卢梭认为绝对的起源是绝对的南方，而不能简单地承认：在本质上设定了各种起源的系统中，起源概念只有相对的功能，每种起源都能成为另一种起源的结果或产物，北方对更北的地方来说可以成为南方。根据这一模式，我们必须重新提出事实与原则问题，现实的起

源与理想的起源问题，卢梭论文的形成与结构问题。这一模式无疑比人们通常想象的更为复杂。

在此，人们必须考虑以下的必然性：南方是语言的发源地或摇篮。因此，南方语言更接近童年、非语言和自然。同时，由于它们更接近起源，因而更纯粹、更生动、更有活力。相反，北方语言远离起源，因而不太纯粹、不太生动、不太热情。在其中我们可以看到死亡和冷漠的逐步发展。但即便在这里，我们仍然难以描述这种疏远反而更接近起源这一事实。北方语言继续表现（reconduisent）需要、肉体性、南方语言所离开的那种自然，而南方语言曾经最接近自然。它始终是不可能的方案，是替补结构的令人难以置信的线条。虽然南方与北方的区别和情感与需要的区别可以说明语言的起源，但它持续存在于现成的语言中。从最终意义上讲，北方相当于南方的南方，它将南方置于北方的北方。情感或多或少从内部激发需要，需要或多或少从内部限制情感。这种两极性的区别应当严格防止将两个相互外在的系列区别开来。我们现在知道为什么卢梭急于坚持这种不可能的外在性。他的著作介于我们所说的描述 与宣言 之间。这种描述和宣言本身是结构上的两极，而不是自然的固定标志。

根据持续存在于情感中的需要造成的压力，我们会有不同的情感，因而有不同的语言。需要的压力随地点的不同而不同。地点既是地理上的位置，也是季节的周期。既然需要的压力差别取决于地点的差别，人们就不能将研究需要对语言形式的影响的、形态学的语言分类问题与语言的发源地问题区分开来，不能将类型学 与地质学 区分开来。我们必须将语言的起源与语言的差别结合 起来，以致在继续考察《语言起源论》的结构时，我们会看到卢梭将这两个问题作为同一个问题来研究，并且在考察一般语言以及一般原始语言的定义之后才进行这种研究。第8章"语言起源的一般差别和地域差别"这样写道："我迄今所说的一切适用于一般的原始语言，也适用于这些语言在时间中的发展。但是，它们并不能说明这些语言的起源或差别。"

语言的发源地如何直接显示语言特有的差别呢？在此，发源地的特权是什么呢？地点首先表示土地与气候的性质："将它们区分开来的主要

原因是地域，它源于产生它们（语言。——译者）的气候以及它们所形成的方式。为理解南方语言与北方语言的一般差别与特殊差别，我们必须追溯这一原因。”这一主张符合《语言起源论》一开始所作的承诺：我们必须对语言的起源进行自然的 、非形而上学的、非神学的说明：

言说将人与其他动物区分开来；语言将不同民族区分开来；只有当一个人开口说话时，我们才知道他来自何方。人从实用和需要中学会了本国的语言。然而，是什么决定这种语言是本国的语言而不是别国的语言呢？为回答这个问题，我们必须追溯属于这个地域并且先于其习俗的原则，因为言语是第一种社会机制，它的形成仅仅出于自然的原因。

回到这些自然的原因，就是避免神学的-道德的*usteron proteron* ，比如，避免孔狄亚克所说的*usteron proteron* [(50)]。大家知道，在《起源与基础》中，卢梭在充分承认受惠于孔狄亚克的同时，责备孔狄亚克从风俗和社会出发去说明语言的起源，在孔狄亚克宣称对上帝的恩赐进行纯自然的说明时同样如此。卢梭感到遗憾的是，孔狄亚克提出了人们一开始就必须质疑的东西，即“在语言的创造者中建立一个社会”。“在思考自然状态时，如果有人总将来自社会状态的观念输入自然状态，他就会犯这种错误。”在这一点上，《语言起源论》与《论科学与艺术》是一致的，语言产生之前没有社会制度，语言不是通常的文化要素，它是一般制度的要素，它包含并建立整个社会结构。在社会中，语言先于一切，因而它的原因只能是先于文化的东西或自然的东西。尽管其本质存在于情感之中，但它的原因——不是它的本质——产生于自然，即产生于需要。如果我们想寻找《起源和基础》与《语言起源论》中讨论语言的起源与差别的4章文字的确切结合点，特别是在我们得出这一论点的实际内容中寻找这种结合点，我们就应该重新阅读《论科学与艺术》第一部分 中讨论本能与社会的关系、情感与需要的关系、北方与南方的关系的那几页文字。在那里，人们会发现，1．替补性是结构上的规则（“野蛮人天生只受本能的支配，或者说以首先能代替本能继而能宰制本能的能力来弥补他的缺陷 ，因此，野蛮人必须从纯粹的动物官能开始。”（着重号系引者所加）；

2．虽然情感与需要有着本质上的差别，但情感可以补充需要，就像原因补充结果，产物补充起源一样。"无论道德学家有何看法，人类的理智大大得益于情感……。情感起源于我们的需要。"3．卢梭为进行布局上的说明即结构上的说明留下了余地，他认为这种说明可以得到事实的支持，并且这种说明意味着对北方民族和南方民族进行区分，前者得到了补充，以填补后者所没有的空白。"我们在研究中要尽量遵循自然的顺序。我们会在相当长的时间里撇开一个近乎琐碎的老生常谈的问题，但为了找到人类社会制度的起源，我们始终必须回到这一主题。"当《语言起源论》第8章通过这段话来表明对各种差别的见解时，人们可能会想到《论科学与艺术》这段话中很长的注（卢梭解释说，"情感源于我们的需要"）：

如果必要，我很容易以事实来证实这种想法，并且表明，在世界上的所有国家，理智的进步与不同民族从自然中获得的或环境迫使他们服从的需要成正比，因而也与导致他们满足那些需要的情感成正比。我要指出产生于埃及并随尼罗河的泛滥而发展起来的各种艺术。我把它们的进步追溯到希腊，在希腊它们扎根于阿提卡半岛（Attique）的岩石间和沙土中并且成为参天大树，但它们不能生长在欧罗塔斯河（Eurotas）的肥沃河岸：我可以发现，北方人一般比南方人更为勤奋，因为他们只有这样才能生存下去。自然仿佛让其精神富有，而让其土地贫瘠，从而做到公平。（第143—144页，着重号系引者所加）

一种自然的经济原则会根据需要对能力进行调整并且对替代物和补偿进行分配。这就意味着，需要的领域本身是复杂的、等级化的并产生分化的领域。从这种意义上讲，我们应该将《社会契约论》第3卷第8章与这些原著联系起来，我们已经注意到《论法的精神》对这一章的影响。关于满足需要的劳动产品的过剩 理论与政府形式的类型学完全吻合（根据"人民与政府的距离"），与根据气候进行的解释（按照人们是远离赤道还是"靠近赤道"）完全吻合："我们可以在每一种气候中发现产生相应的政府形式的自然原因，我们甚至可以说有什么样的气候就有什么样的居民。"（第3卷，第415页）

需要理论构成了《语言起源论》的基础，这一理论在一篇短短五页的残篇中比在其他地方阐述得更为清楚，这一理论的灵感无疑是我们眼下讨论的那些章节的灵感，也是形成《政治制度》大纲的灵感。[(51)] 卢梭在那里区分了三种需要："生存"的需要；"自保"的需要（营养、睡眠），"享乐"的需要，"准确地说，这些需要不过是欲望，但有时候它们非常强烈以致不仅仅干扰真正的需要"。（耽于声色，贪恋温情、两性结合以及所有感官享受）："第三层次的需要是源于舆论的需要，这种需要是在其他需要之后产生的，不允许它们居支配地位。"卢梭注意到，只有满足头两种需要才会出现第三种需要。但人们发现，第二种需要或派生的需要，每次都急切地强行取代第一种需要。已经出现了需要的倒错，出现了需要的自然秩序的颠倒。我们刚刚看到，别处所说的情感也包括在需要之中。这样，需要始终出现在情感之中。但是，如果人们想了解情感、社会和语言的最初源泉，他们就必须回到第一层需要的深处。因此，那个残篇确定了《语言起源论》的大纲，它用短短几页的篇幅对大纲进行充实：

"因此，一切东西首先必须生存，就此而言，人是环境的产物。他依赖一切，他成为他依赖的东西迫使他成为的那个样子。气候、土壤、空气、水、陆地和海洋的产品，形成了他的气质、性格，决定着他的趣味、情感，职业和各种各样的行为。"自然说明不适用于文化的原子，而适用于整个社会事实。"如果说这一点不完全适用于个人，它无疑适用于民族……因此，在研究人类历史之前，人们必须从一开始就考察人的居住地及其变化。"（第530页）

以自然的地点进行说明并非静态的说明，它要考虑自然的周期：季节的更替与动物的迁徙。卢梭的动力是一种奇特的系统，在这一系统中，对人种中心主义的批评与欧洲中心主义进行了全面的妥协。将《爱弥儿》的一段话与《语言起源论》的一段话仔细地结合在一起可以更加清楚地理解这一点。人们可以看出，其用法十分罕见的文化 概念，如何通过它的隐喻将自然与社会统一起来。在《语言起源论》中就像在《爱弥儿》中一样，自然说明要涉及地点的变化、四季的更替、人口的迁移和地球的演变。如果说在《语言起源论》中对欧洲人的偏见的抗议先于这种说明，那么，在《爱弥儿》中对欧洲中心主义

的信仰表白则紧随这种说明。由于这种抗议和信仰表白有不同作用，并且处在不同层次，由于它们并不相互矛盾，我们会从其体系的重建中受益。让我们首先对照一下原文。

《语言起源论》指出：

欧洲人的最大缺点是，始终根据他们身边的事情对事物的起源进行哲学探讨。他们并非不能向我们说明原始人的状况，而这些原始人住在蛮荒之地，死干饥寒交迫，他们居无定所，衣不蔽体，眼前只有欧洲那茫茫的冰雪。但欧洲人没有意识到，正像所有的生命一样，人类发源于温带，并且地球有三分之二的面积几乎没有冬天。如果人们想研究人，他们就必须考察他身边的东西；为了研究人，他们必须扩大视野；为了发现特点，首先要观察差别。生活在温带国家的人向寒带地区发展，他们在那里繁衍生息，然后又跑回温带国家。地球上的重大改变和居民不断骚动就源于这种行为和反应。（第8章）

《爱弥儿》写道：

诞生地对人的文化 并非无关紧要，只有在温带 ，人才能获得充分发展 。过冷过热的气候的缺点显而易见。人并不像一棵树那样栽在一个地方 ，在那里度过一生 。从地球一端走到另一端，比从中点出发多一倍的路程。……一个法国人可以生活在新几内亚或拉普兰，但一个黑人不可能生活在突尼亚或贝宁的萨莫耶特。在地球两极，人的大脑仿佛不太完善。黑人或拉普兰人（Lapons）没有欧洲人的见解。如果我希望我的学生成为世界公民，我要让他选择温带，比如法国，而不是其他地方。

在北方，土地贫瘠，人们食量很大；在南方，土地肥沃，人们吃得少，由此产生了新的差别—— 北方人勤干肢体，南方人勤于思考。……（第27页，着重号系引者所加）

这两段明显矛盾的原文如何相互补充呢？在下面，我们将会看到文化如何与农业联系在一起。在这里，由于人依赖土壤和气候，人是栽培出来的 ： 他发芽，他组成社会，“诞生地对人的文化并非无关紧

要。”但文化也是改变土壤的力量，是向其他文化开放的力量：人可以高瞻远瞩，“他并不像一棵树那样栽在一个地方。”上述两本著作指出，他可以进行迁移和革命。从这种观点看，人们可以批评人种中心主义，因为它将我们禁锢于某个地方和某种经验主义的文化里：欧洲人犯了不肯旅行的错误，他们错误地以为自己是世界的不动的中心，他们错误地把自己当作一棵树栽在自己的国家里。但对经验主义的欧洲的批判不应妨碍我们承认：卢梭似乎认为，欧洲人所处的自然地域居于两极的中点，他们更便于旅行，便于开阔视野并接受多样性的全球文化。处于世界中心的欧洲人有机会或能力成为欧洲人同时又能成为别的一切（“只有在温带，人才能获得充分发展”）。他事实上 没有利用这个普遍性的开端，简直是个错误。

这一论证完全是在两个欧洲之间绕圈子，它仍然是或已经成为经典性的论证。在此，我们不会单独对它进行考察。我们仅仅认为它是卢梭的所有论述的条件。在他眼里如果不打破特定文化的封闭状态，如果不向所有其他的一般文化开放，如果没有假想的变化的灵活性和可能性，我们就不应该提出这些问题。而且，确定差别是不可能的。只有从某个中点出发，从北方与南方，需要与情感，辅音与重音等等之间的灵活而又适度的中线出发，才会显现出差别。一种本质的必然性被掩盖在这个温带（欧洲，“比如，在法国而不在别处”）的现实规定之下，被掩盖在这位人种学家的诞生地，这位世界公民的诞生地。人们可能会想到不同事物之间 的差别。但我们可以按两种方式来理解这种相互之间的差别：即把它理解为另一种差别或理解为接近无差别。在卢梭看来，有一点是没有疑问的：温带地方的居民应该 明白他的差别，另一种令人感兴趣的无差别，通过向人的人性开放来抹去或消除这种差别。教育学的成功和人种学的人本主义有幸出现在欧洲，“比如，出现在法国，而不是在其他地方”，出现在这个不冷不热的世界上的舒适地区。

从这个特殊的观察点出发，人们可以更好地支配对立双方的游戏、极端关系中的秩序和优先性。人们会更清楚地理解文化的自然原因。既然语言不是文化的要素，而是文化的环境，人们就必须在语言和自然中找出相互符合和相互结合的价值观念的对立。在语言之中什么东西

必须符合需要的优先性，即北方的优先性呢？是辅音或音节划分（articulation）。什么东西必须符合情感的优先性，即南方的优先性呢？是重音或变音。

如果人们坚持语言源于情感（第3章）的朴素主张，优先性的游戏（jeu）就难以说明。在北方，为使需要渐渐支配情感，需要的顺序必须颠倒或错位；与情感永远相关，唤起情感、保留情感、受制于情感或控制情感的需要的顺序必须颠倒或错位。因此，关于气候，必须求助于《起源与基础》以及这个残篇。这使我们能理解《语言起源论》的如下论断："所有人归根到底是相似的，但他们的发展顺序是不同的。就南方的气候而言，自然显得慷慨，需要源于情感；在寒冷国家，自然显得吝啬，情感源于需要，而语言，这个需要的悲惨女儿，反映了它们的朴素起源。"(第10章)

如果北极支配南极，需要支配情感，音节支配重读的过程事实上是渐进的 过程，它仍然具有替代 意义。我们已多次指出，逐渐消失的过程也是替补之物的进据过程。北方人以帮我代替爱我 ，以明晰性代替生动性，以音节代替重读，以理性代替情感。形式上的替代无疑表现了活力的减弱、热情的减弱、生命的减弱、情感的减弱，但它仍然是一种改造、一种形式上的变革，而不仅仅是力量的减弱。根据单纯的衰退远远不能解释这种替代，它在很大程度上意味着位移和倒转，以致涉及需要的另一种截然不同的功能。在正常的 起源秩序中（在南方），第2章的命题（言语的最初创造 ，并不是由于需要而是由于情感 ，并且"最初的需要的自然结果，是使人分离而不是使人联合"）具有十分普遍的价值。但在北方，这种正常的起源顺序被颠倒过来。北方不是与南方遥遥相对的另一极，它不是人们从惟一的南部起点出发所达到的界限。卢梭在某种程度上被迫承认，北方也是另一个起源 。他将此地与死亡对立起来，因为绝对的北方就是死亡。需要通常使人们相互疏远，而不是相互接近；在北方，它是社会的起源：

能培养感情的悠闲状态被抑制感情的劳动所代替 ：为了快乐地生活，人先得生存。当情感不能把人们结合起来时，相互需要则能把我们紧密地联系在一起，因此，社会要通过有组织的劳动才能形成。不断出

现的死亡危险，使人们无法满足于采用手势。人们使用的首要词汇不是爱我 而是帮我 。

尽管这两种表达方式十分相似，但它们是用完全不同 的语调讲出来的。人们用不着让别人去感受 ，而是要让别人明白 自己的意思，因此，他们所需要的不是生动 而是清晰 。于是，人们以清楚有力的发音 来代替 情感无法产生的语调 。如果语言形式中有某种自然印记，这种印记会增加其生硬程度。（着重号系引者所加）

在北方，情感并未消失：它被替代而没有被抹除。情感并未减少，而是被代替欲望的东西即劳动压抑 着。劳动降低欲望的力量，更压抑这种力量。因此，"北方人并非没有情感，他们的情感是另一种情感"：通过生气、愤慨、狂怒、不安而排遣了南方的情感。在南方，情感未被压抑，因此，产生了某种柔情，也产生了某种放纵，温带地区的人不会毫无保留地沉迷于情欲中：

温带国家的情感是激起情欲的情感，它与爱和温情相关：自然为那里的人做得太多以致他们无所事事。一个亚洲人得到了女人和休息，他就心满意足。但在北方，土地贫瘠，人们消耗很大，人屈从于各种需要，因此很容易发怒。他们身边发生的一切都干扰他们。由于只有通过努力才能生存下去，他们越贫穷，越是牢牢抓住仅有的一点东西；接近他们，就是威胁他们的生命。这是他们性情暴躁，对冒犯他们的人迅速进行回击的原因：他们的最自然的语调是愤怒和威胁，他们说话时总是加强语气 ，这使他们显得冷酷无情和粗声粗气……。在我看来，这是造成原始语言的典型差别的最一般的生理原因。南方语言生动 、洪亮 、抑扬顿挫 、富于表情 ，并且常因生动而显得模糊 。北方语言则呆板 、粗俗 、清晰 、刺耳 、单调 。他们发音清晰多半是因为词汇而不是由于好的语法结构 ，而现代语言经过融合和重新安排在某种程度上保留了这些差别。……（第11章，着重号系引者所加）

语言音节的极端是在北方。音节（语言中的差别）并不是简单的抹除；它并不降低欲望的活力，也不降低音调的生动性。它通过劳动来排遣和压抑欲望。它并不是力量减弱的标志，尽管卢梭时常使我们想到这一点，恰恰相反，它表达了对抗势力的相互冲突，表达了力量之

中的差别。需要的力量，它自身的合理安排，使得劳动成为必要，它对抗欲望的力量，压抑这种力量，并把它的歌声分为音节。

这种力量的冲突与某种经济原则相适应，这种原则不再仅仅是需要的原则，而是欲望和需要之间的力量关系系统。两种力量相互对立，人们可以不加区分地把这两种力量视为生命的力量和死亡的力量。在满足紧迫的需要时，北方人不仅要防止他的生活陷入赤贫状态，而且要防止像南方人那样放纵欲望从而导致死亡。他要防止自己受到骄奢淫逸的威胁。反过来说，他要以另一种死亡的力量来对抗这种死亡的力量。从这种观点看，生命、活力、欲望等等来自南方。北方语言不够生动，缺乏活力，缺乏乐感，给人以冷冰冰的感觉。由于与死亡作斗争，北方人死得早些，"众所周知……北方人并不像天鹅一样在歌唱中死去。"(第14章)

北方文字：冷淡、贫乏、严谨、指向死亡，但由于要经过艰辛的努力，要经过曲折的过程，它必须努力保护自己的生命。事实上，语言的音节越多，它所支配的领域越广，并能由此获得严谨性和生动性，它就越从属于文字，越需要文字。这是《语言起源论》的中心论点。历史的进步，基于替补性的奇特书写符号而与之结合的堕落，走向北方，走向死亡：历史抹去元音或毋宁说压抑元音，挖出音节，扩大文字的影响。因此，在现代语言中文字受破坏是颇明显的：

现代语言尽管由于相互混合和重新安排而仍然在某种程度上保留了这些差别。法语、英语、德语是一群互相帮助、冷静讨论的人的专有语言，或者说也是一群愤怒者的语言。但是宣讲神圣奥义的牧师、向人们颁布法律的圣贤、领导芸芸众生的领袖却必须讲阿拉伯语或波斯语。[(52)] 我们的语言更适合于写作而不适合于言说，阅读我们的作品比倾听我们说话更加快乐。相反，东方的语言一旦写下来就会丧失生气和热情：语词只能传达意义的一半，一切效果都表现在音调上，根据著作来判断东方人的才能就像根据他的尸体给他画像。（第11章，着重号系引者所加）

东方人的尸体是在书本里，而我们的尸体已在我们的言说中。尽管我们乐于讲我们的语言，我们的语言以大量的音节来代替大量的音调，

它已丧失了生气和热情，它已被文字所吞没。它的音调特色已被辅音啃得一干二净。

尽管对卢梭来说，将语言分为单词不是产生音节的惟一阶段，但它已经“抹掉”（biffer）了音调的生动性（由于使用“抹掉”这个词，我们使抹去和涂改的价值，使减弱和压抑的价值变得模糊起来，正如卢梭同时指出的那样）。北方的语言“通过单词而显得清晰”；而在南方语言中，“单词只包含意义的一半，所有力量体现在语调上”。

抹掉意味着产生替补，但这种替补始终是不完全的，它不能完成这项任务，它需要某种东西来填补空白，它分享了它应该纠正的弊端。音调的丧失不足以被音节所弥补：音节“强烈”、“生硬”而“嘈杂”，它不能歌唱。当文字试图以各种音调来替补单一的音调时，它只不过是掩盖音调死尸的结构。文字——这里指富有音调的铭文——不仅以它的技巧来掩盖语言，它也掩饰已经腐烂的语言尸体。“我们（现代人）毫无一种响亮和谐的语言概念，这门语言既通过声音又通过语调被言说出来。如果有人以为音符可以弥补 语调，他就大错特错了：只有当语调已经丧失时，人们才创造音符。”[(53)]（第7章，着重号系引者所加）音符就像标点一样是文字的不幸：它不仅是模仿者 的创造，而且是对其抄写的语言一窍不通 的抄写者的创造。抄写者或他的读者本质上不知道语言的灵活用法。他们总是忙于粉饰一种行将消失的言语：“……当罗马人开始学习希腊语时，抄写者创造了一些表示语调、送气音和韵律的符号以表示它们的发音。但决不能由此断定希腊人用过这些符号，他们并不需要这些符号。”因为众所周知的原因，抄写员这一角色不能不引起卢梭的注意。特别要注意的是，不仅在音乐的序列中，抄写的因素就像文字的因素一样，始终是一种危险因素。文字在某种程度上是一种复写，是其他符号的模仿；抄写员在抄录符号时，在产生符号的符号时，总是试图增加替代性 的符号来改进对原文的抄写。好的抄写员必须抵制替补符号的诱惑。他必须在使用符号方面讲求少用的原则。在收入《音乐辞典》的“抄谱者”这条令人钦佩的条目中，卢梭以一个手艺人向学徒讲解手艺时所表现出的细致和娴熟，向人们建议“不要写无用的音符”，“不要增加无用的符号”。[(54)]

标点是文字中的非表音符号的最好例证。它在抄写音调和变音方面的无效性将贫乏的文字独立出来或对它进行分析，而文字则成了它自身的手段。与启发他的杜克洛[(55)]不同的是，卢梭在这里所指责的并非标点的本质，而是它所处的不完美状态：我们应该创造称呼符号，以便"将被命名的人与被称呼的人区别开来"。我们甚至要创造一种嘲讽的符号。因为，在不信任文字时并且由于这种不信任，卢梭想穷尽它的一切单一性、明晰性、精确性。当这些涵义使情感的表达减退之时，它们便成了消极的东西；而当它们避免了原始言语或歌曲的困难、模糊、虚伪和含蓄时，它们则成了积极的东西。《音乐辞典》推荐了"比例的精确性"和"符号的简练性"。（参见"抄谱者"条目）

音调或语调与音符之间的差别将言语与文字作为质与量、力与间隔分离开来。"我们所谓的音符不过是元音或表示音量的符号，它们并不表示声音的变化。"音量与发音联系在一起。在此，它与吐音联系在一起，而不是像刚才所说的那样与吐字联系在一起。卢梭意识到A·马蒂内所说的语言的双重发音 ： 吐音与吐字。"元音"或"浊音"与重音或"音调的多样性"的对立，显然以元音不是纯粹的语音，而是从属于特异的发音活动的语音为前提。在这里，浊音与元音并不像在其他情况下那样与辅音相对立。

整个第7章《论现代的韵律》批评了法国的语法学家并在《语言起源论》中起着至关重要的作用，这一章深受杜克洛的启发。他明显地大量引用了杜克洛的文字，并且这些文字起决定作用。鉴于本章在结构上的重要性，我们很难相信从杜克洛那里引用的文字是事后加进去的。

而且，此处涉及引用的文字吗？像往常一样，卢梭将引用的文字运用于完全原始的结构中。毫无疑问，他反复引用《评注》（第4章）中的某个段落。甚至在他没有直接引用原文时，他仍从类似段落中汲取思想，这段文字与其他许多段落预示着索绪尔的类似发展。（同上，第57页。该书第38—39页也表达了同样的看法。）

对语源学的迷信在小范围内产生的不一贯性与它在重大问题上产生的不一贯性不相上下。我们的缀字法集中了稀奇古怪的东西与矛

盾……。然而，不管人们如何关注我们的韵律学，除了看到布满符号的印刷品时产生的不快之外，我仍然十分怀疑这种东西会有很大用处。有些东西只能通过运用来学习；它们简直是有机整体并且很少依靠理智的力量，以致无法仅仅通过理论来理解。在对这些东西进行公开讨论的作者那里，理论本身甚至包含错误。我甚至发现，我在此写的一些东西很难被人理解，如果我亲自予以说明，就会一清二楚。（第414—415页）

但卢梭留意他的引文，对它们重新解释，极力抬高它们的价值，我们不能无视这一工作的意义。比如，他坚持认为，符号会抹掉 音调，文字技巧会抹掉言语的用处。此处的抹掉是指涂改和替代，是指涂抹，而不是指遗忘、变暗、贬值。"按照杜克洛先生的看法，所有古代的韵律符号尚未派上用场 。我要补充的是，它们已经起到了替代作用。"卢梭的全部论证追溯了重音的历史以及给古希伯来语补充的标点符号的历史。

因此，重音的力量与音节的力量发生冲突。这种音节概念应使我们停留于此，它有助于我们界定原始文字，仿佛它已在言语中发挥作用。我们还记得，索绪尔承认，只有发音能力——不是言语——"是人与生俱来的"，这一点与他的音位学观点相矛盾。言说的条件，即发音，本质上不是失音（aphasique）吗?

在第4章"论原始语言的明显特点及其变化"中，卢梭引入了音节概念。头3章考察了语言的起源。第5章题为"论文字。音节是语言成为文字的过程"。卢梭想指出 文字的形成一开始具有突发性 ，以此为基础，他事实上描述了 文字形成过程的突发方式 以及从发源地突然出现的方式。语言成为文字的过程就是语言成为语言的过程。他宣布 了他想说的东西 ，即，音节和文字是语言在起源之后所患的疾病，他道出或描述了 他并不想说的东西 ：音节和文字的空间在语言起源中发挥作用。

像模仿的东西——并且因为同样深刻的原因——音节的价值和作用是模糊的：是生命的原则和 死亡的原则，从而也是卢梭赋予的那种意义上的发展的动力。他想指出 ，不管发展多么矛盾，它要么 朝好的方

向，要么 朝坏的方向，要么 好坏兼有。《语言起源论》第1章，事实上根据一些人迄今所坚持的动物语言概念，指出动物的自然 语言排除了发展的可能性。“约定俗成的语言是人所特有的。因此，无论好坏如何，人能发展，动物则不能。”

但卢梭描述了他不想说的东西：“发展”既可能 朝最好的方向，也可能朝最坏的方向。它宣告了末世学和目的论的无效。正如差别——或原始的分节——宣告了考古学的无效一样。

3．发音

所有这些都出现在对发音概念的处理过程中。为表明这一点，我们必须绕个大圈子。为理解“约定俗成的发音”（第4章）是如何起作用的，我们必须再次超越自然概念问题。为避免匆匆忙忙地直接触及卢梭的许多注释者非常了解的主要难点，我们试图以有限的、序言的方式确定它在《语言起源论》中的地位。在这本著作中，它已经成了棘手问题。

“指挥棒的运动……”

让我们从某些简单的确定性开始并且选择一些意义比较明确的命题。在第1章中我们可以看到这些命题。

第一个命题 。“言语将人与动物区分开来”。这是《语言起源论》的首要观点。言语也是“最初的社会机制”，因此，它不是自然的。它是人与生俱来的，它属于人的本性，属于他的本质，与动物的本质不同的是，它不是自然的。

言语属于人，属于人的人性。但卢梭将语言和言语区分开来。人普遍地运用言语，但语言千差万别。“语言将不同民族区分开来；只有当人开口说话时，人们才知道他来自何处。每个人出于实用和需要而学习本国的语言。然而，是什么决定这种语言，是他本国的语言而不是别国的语言呢？要了解这一点，就必须追溯某种属于地域性并且先于它

的风尚的原因：言语是最初的社会机制，它的形成仅仅出于自然的原因。”因此，语言的自然原因一分为二。

1．言语，一般话语的可能性，作为最初的社会机制只有一般 的自然原因（需要与情感的关系，等等）。

2．在言语的一般存在之外，我们必须以同样自然的原因来说明它的形式 （“言语是最初的社会机制，它的形成仅仅出于自然的原因。”），它通过身体、地理、气候等等来说明语言的多样性。这种双重的自然说明将《语言起源论》第一部分分为两个方面：涉及一般语言的方面和涉及具体语言的方面。前7章以自然原因来说明一般语言（或原始语言）及其起源与衰落。第8章则由一般语言过渡到具体的语言。作者以自然的原因说明一般差别和地区差别。

我们应该怎样分析这种自然说明呢?

第二个命题 。“一旦一个人被另一个人视为与自己相似的、能感觉、能思想的存在物，交流感情和思想的愿望或需要会促使他寻求交流的手段。”愿望或 需要：两个发源地，即南方发源地或北方发源地，已经得到确认。就像在《起源与基础》中所做的那样，卢梭不想追问语言是否作为社会的条件而先于社会，抑或相反。他没有找到这一问题的答案，也没有看出它的任何意义。《起源与基础》面临语言系谱学的巨大困难，它几乎放弃了自然的和纯粹显示人的特点的说明。在这部著作中，卢梭写了这样一段文字（它也包含在《语言起源论》中）：“我害怕日益增加的困难，并确信几乎不可能证明语言产生于纯粹的人为手段，我让愿意讨论这一难题的人去开展这一非常必要的讨论：是社会的存在有赖于语言的创造，还是语言的创造有赖于社会的确立。”(第151页)

《语言起源论》表述了同样的看法：当人超越了纯粹的自然状态时，当人首次克服了绝对的分散状态时，他们就有了语言，同时也有了社会。当首次超越这种自然状态时，人就试图把握语言的起源。我们可以参照《起源与基础》中的注释：它离开正题对别的问题进行了长篇讨论，而这种讨论本是《语言起源论》的工作。该注释在第一部分，

此前，卢梭批评了孔狄亚克和那些“探讨自然状态时将出自社会的观念偷运进来”的学者。卢梭知道，很难在纯粹的自然状态和原始的分散状态中找到说明语言诞生的根据。他作了一个跳跃：“然而，我们假定这个头等困难已经排除。我们暂且超过纯粹的自然状态和需要语言的状态之间的巨大鸿沟。在假定它们的必要性时，我们不妨研究一下它们是如何形成的。在此，我们需要解决更棘手的新难题。”（第147页）

“我们暂且越过这一巨大鸿沟……”，那么，到何时为止呢？我们不仅仅限于已经形成的社会，而是上溯到产生社会的条件已经完全具备之时，上溯到纯粹自然状态与表现出不同阶段——“长达许多世纪”——的时代之间的那种状态[(56)]。但我们难以区分不同阶段。在这方面，卢梭的所有著作的差别是微妙的，也许不可靠，甚至始终令人怀疑。除了已经确定的差别之外，我们必须补充以下说明，但要冒使争论复杂化的危险。这种说明恰恰涉及《语言起源论》与《论科学与艺术》的关系。在《论科学与艺术》和《语言起源论》中，卢梭描述了处于纯粹自然状态与社会状态之间的棚屋时代。既然《语言起源论》第9章将这个时代描述为“原始时代”，人们很可能认为，只有《起源与基础》（第一部分）完全确认存在自然状态，《语言起源论》谈到的棚屋时代与《论科学与艺术》第二部分谈到的纯粹自然状态之后的时代相吻合。虽然这个假设似乎不完全是个错误，并且事实上已被几种描述因素（éléments descriptifs）所证实，它必定是微妙的或复杂的。正如《语言起源论》所指出的那样，棚屋时代非常接近纯粹的自然状态。在“原始时代”，“地球上人口稀少，除了家庭之外没有其他社会群体，除了自然律之外没有其他法律，除了手势和一些不连贯的发音之外没有语言”。卢梭在谈到这个时代时补充了一个注释：“我认为原始时代是指从人们分散居住到人类想要定居这一漫长时代，我们可以把后者视为一个历史时期。”毫无疑问，此处的家庭式群体的地位与《论科学与艺术》第二部分中谈到的家族式群体的地位并不相同。[(57)]经过一场我们以后要考察的革命，家庭间的纽带得以形成，它使爱、道德和言语成为可能。也只有在这种纽带形成之时，上述家族式群体才趋于一致。我们可以将《语言起源论》第9章的结尾与《论科学与艺术》的第二部分进行比较。

“我们暂且越过这一巨大鸿沟……”，并提出下述假设：从自然状态出发，经过我们以后要谈到的某种动荡，人与他人相遇并且彼此认识。怜悯苏醒过来并且趋于活跃，人渴望交流。也正在这时人离开了自然。但我们仍然必须根据自然的原因来说明交流手段。人一开始只能使用自然倾向或“工具”，即使用感官。

第三个命题 。人因此必须通过他的感官影响他人的感官。“于是产生了表达思想的感性符号。语言的创造者并不是靠推理来创造这种符号，而是他们的本能预示着它们的结果。”我们以两种方式来影响他人的感官：动作和声音。卢梭自然没有追问“手段”或“工具”是什么意思。也不像他在《爱弥儿》（第160页）中所做的那样追问这种声音是否是一种动作。“动作通过触觉成为直接的东西，或通过手势成为间接的东西。前者所及不过一臂之距，后者则能达到视线所及的范围。因此，在处于分散 的个人那里，眼睛和耳朵是惟一被动的语言器官。”（着重号系引者所加）

对语言“工具”的分析因此受到一盘散沙似的局面的支配，而这种局面是自然状态的特征。语言只能从这种分散状态中产生。人们借以说明语言的“自然原因”，只有在符合分散局面所决定的自然状态时，才能被视为自然的东西。这种分散状态无疑应该被语言所克服，但正因如此，它也决定着语言的自然条件 。

自然条件：产生语言的原始分散状态显然不断表明它的环境和本质。语言应该超越空间，必须自我疏远，这决非偶然的特点，而是它的起源的标志。事实上，分散状态决不会成为过去，决不会成为一种前语言的环境，在这种环境中，语言的产生仅仅是为了让人摆脱分散状态。原始的分散状态在语言中留下了烙印。我们必须证实这一点：音节似乎将差别作为机制引进来，它以自然分散状态即空间本身为根据和场所。

在这一点上，自然概念甚至更加神秘莫测，如果人们不希望卢梭自相矛盾，就必须进行大量的分析并对卢梭抱同情态度。

自然的东西一开始受到青睐，继而成了不合格的东西：原始的东西也是保持在优质东西中的低劣产品。手势语和言说，观看与倾听是“同样自然的”。然而，一个比另一个更加自然，正因如此，它是首要的、更好的东西。手势语“更容易并且较少依赖约定”。当然，可能存在约定的手势语。卢梭后来间接提到一种手势代码（un code gestuel），这种代码比言语更接近自然。因此，卢梭一开始就赞扬手势语，尽管他后来为表明情感优于需要，而将言语置于手势之上。这一矛盾显而易见。自然的直接性既是起源又是目的，但是这些词都具有双重意义，即生与死、未完成的草图和已完成的圆满结局。从此，一切价值都取决于它与绝对自然的接近程度。但是，由于这一概念是具有两极结构的概念，接近即是疏远。话语的全部矛盾受自然概念结构的支配，这一结构使矛盾必然产生可是会得到解决。在自然法则 的全部规定之前，存在着对话语进行有效限制的自然概念的法则 。

卢梭在赞扬手势语时也谈到了爱，受两极结构支配的矛盾明显地表现出来。后来，他在谈到爱的情感时指出，它是吟诵的起源；在此，他对它的最好的表达者进行了描绘。目送秋波比较自然，比较有表现力，比较生动：既比较直接又比较生动，因而比较有力，比较实际，比较自由。因此，在解决 全部矛盾时，在把矛盾概括为两极时，《语言起源论》一开始赞扬，最终又谴责无声的符号。第1章赞扬无声的语言，赞扬眼神和手势（卢梭把它与说话时手舞足蹈区分开来）：“因此，向眼睛说话比向耳朵说话更为有效。”最后一章描述了在历史源头内，无声符号的循环所构成的社会的最终奴役：“社会获得了它们的最终形式：一切东西只有通过武力和金钱来改变；既然除了给钱 之外对人无话可说，那么，就让街头巷尾的布告或闯入民宅的士兵来说话。”

当无声的符号以直接性表现出来时它就成了自由的标志；于是，符号所表达的东西以及通过符号来表达的人就会准确地 呈现出来。既不存在迂回，也不存在匿名。当再现的间接性侵入整个指示系统时，无声的符号就表示奴役：通过无限的循环和指称，从符号到符号，从描述者到描述者，在场本身不再有地位：没有人为任何人而存在，甚至不为他自身而存在；人们再也不能支配意义，人们再也不能中止意义，意义被纳入了无穷无尽的意指运动中。符号系统没有外观。由于言语

已经打开这个意指活动的深渊，而意指活动始终冒着丧失自身的危险，因而，当超越了需要而又缺少表达和区别的情感以闻所未闻的方式，即以直接的符号 表现出来时，它试图回到考古学的阶段，回到无言的符号的最初阶段。

尽管手势语和言说同样自然，但前者比较容易[58]并且不太依赖约定。因为影响眼睛的东西多于影响耳朵的东西。形象比声音更富于变化，更富有表现力，在较少的时间里能表达较多的内容。有人说，爱是绘画的创造者；它本可以同样创造言语，但不乐意去做。由于对言语不太满意，它对言语不屑一顾：它有更为生动的表达方式。这种表达方式快乐地描画情人的影子，还用得着说话吗！这种表达方式以什么声音来表达这根魔棒的动作呢？

兴高采烈地进行描绘的魔棒的动作并未超出身体的范围。与言语符号或书写符号不同，它并未脱离描绘者那充满欲望的身体或脱离直接把握到的他人的形象。它也许是描绘在指挥棒顶端的一种形象，但这种形象并未完全与它所描绘的人相分离。绘画所描绘的东西几乎亲自出现在他的影子中 。与影子或指挥棒的距离几乎是零。她现在抓住魔棒描绘，几乎触及快要成为他人本身 的那个东西，它们之间只有细微的差别；这种细微的差别，即可见性、间隔、死亡，无疑是符号的起源并且是直接性的断裂；但人们正是在尽可能缩小这种差别时勾画了意指活动的轮廓。人们自符号受到限制以来就开始思考符号，它既不属于自然也不属于约定。这种限制——一种不可能的符号的限制，一种提供所指、亲自地 直接地提供事物的符号的限制——必然更接近手势或眼神，而不是接近言语。语调的某种理想性本质上成了一种抽象与调和的力量。棒子的动作包含各种可能的话语，但是如果不使它涸竭，不使它变形，话语就不可能把它再现出来。书写符号脱离了身体，但这种脱离已经表现在言语的不可见的、以太般的元素中，而言语无法模仿身体的接触与动作。手势，出于情感而不是出于需要，其起源的纯洁性受到人们的重视，它防止我们受到已经异化的言语的损害，受到一种在自身中包含死亡和缺席的言语的损害。这就是为什么在它没有先于言语之时就对言语进行替补，改正它的缺点，填补它的空白。指挥棒的动作代替所有的话语，而话语又远远地代替指挥棒的

动作。这种不断相互替补或替代的关系就是语言的顺序。这便是《语言起源论》所描述的语言的起源，尽管它没有公开宣布这一点。在此，《语言起源论》与《起源与基础》也是一致的：在两本著作中，更自然、更具有表现力的可见手势可以成为语言的替补，而言语本身是手势的替代物。这种替补性的图画就是语言的起源；它将手势与言语分离开来，而言语和手势在呼唤的完全直接，因而完全自然的神话般的纯洁性中原始地统一起来：

自然的呼唤是人类的最初语言，是最普遍、最生动的语言，一句话，是人在说服集会者之前所需要的惟一语言。……当人的思想开始发展和丰富，当彼此需要亲密地交流时，他们就寻求更多的符号和更加丰富的语言。他们大量增加变音 ，补充手势 ，这些手势本质上更具有表现力并且其意义不大取决于先前的规定 。（第148页，着重号系引者所加）

在此，手势是言语的附属物，但这种附属物 不是人为的替补，它是对更为自然、更有表现力、更为直接的符号的重新定向。手势通常不大在约定的范围内运用。[59] 但是，如果手势以距离、间隔和可见的中介为前提，那么，当距离太远或中介太多从而打断了可见性时，手势就会失去作用——此时，言语可以替补手势。语言中的一切都是替代物，并且这种替代物概念先于自然与文化的对立：替补完全可以像人为的（言语）一样成为自然的（手势）。

由于手势几乎只能表示现有的 、容易描述的东西 以及可见的行为 ，由于它们得不到普遍的运用（因为物体的模糊性或干扰使它们失去了作用），由于它们需要我们的注意而又不能唤起我们的注意 ；人们便想到以连贯的语调来代替 手势，但这些语调与某些观念并没有相同的关系，因而更适合于作为约定俗成的符号表达它们。这种替代 只能通过普遍的同意来进行，并且要采用那些不习惯运用其粗糙感官的人很难采用的方式来进行。既然这种普遍同意必须靠我们去促成，既然言语对确立它的运用非常必要，它在本质上更加难以想象。（第148—149页，着重号系引者所加）

言语唤起注意，可见物需要注意：这是因为耳朵始终是开放的，容易接受刺激，因而比目光更为被动吗？闭上眼睛或分散注意力比避免倾听更加自然 。不要忘记这种自然状态首先是婴儿的状态。

这种反省的、交互的、沉思的、无限的替补结构只能说明这样一个事实：当言语伴随缺席的更大 威胁并且有损生命的活力时，空间语言、眼光和沉默（卢梭也明白[(60)] 它表示死亡）有时会取代言语。在这种情况下，可见的手势语反而更加生动。爱"本可以创造言语，但不乐意去做。由于对言语不太满意，它对言语不屑一顾：它有更为生动的表达方式。这种表达方式快乐地描画情人的影子，还用得着说话吗！这种表达方式以什么声音来表达这根魔棒的动作呢？"

因此，恰恰是在创造语言和情感产生之后，欲望为了重新把握在场，并且根据我们所描述的方式回到魔棒的动作，回到手指和眼睛，回到包含千言万语的沉默状态。它试图回到更自然的替补，而不涉及语言的起源。卢梭通过将手势与手舞足蹈区分开来对它作了进一步说明：前者勾画了在场的影子，默默地支配着最初的隐喻；后者则是言语的轻率而笨拙的附属物。它是糟糕的替补。默默的爱的语言并不是语言产生之前的手势，而是"无声的雄辩"。

我们（指欧洲人）的手势仅仅表示我们心中自然的不安。在此，我不想谈论这个话题。只有欧洲人讲话时手舞足蹈：人们可能会说，言语的全部力量体现在手臂上。他们增强肺脏力量，但几乎无济于事。一个法国人滔滔不绝地讲话时可能紧张地扭动着身体，一个土耳其人却从容地拿掉嘴里的烟斗，轻松地吐出两个词，一句话就让人服服帖帖。（这里说的土耳其人不像土耳其语那样来自北方，而是来自东方。我们则既来自北方又来自西方。）

无声符号的价值也许体现了自制和谨慎在语言中 的价值：体现了言语的结构。

自我们学会手舞足蹈以来，我们就忘记了哑剧艺术，其原因就像我们再也不能以我们的完美语法体系去理解埃及人的符号一样。他们不是

用语词，而是用符号表达古人以最生动的方式说出的思想；他们不是把它讲出来，而是把它展示出来。

他们所展示的显然不是物，而是象形文字的隐喻，是可见符号。对埃及人的象征手法的这种赞誉，也许令我们大吃一惊：它是对文字的赞誉，是对野蛮的赞誉，确切地说，是对我们后来所了解的适合野蛮民族的文字的赞誉。野蛮并不是人的原始状态的特征，不是纯粹自然状态的特征，而是新生的社会状态的特征，是最初的语言和最初的情感的特征。它是在结构上先于未开化状态、先于文明社会的一种状态。事实上，在"论文字"这一章（第5章）中，埃及的象形文字被解释为最原始、最古老的文字。它适合在野蛮状态下组成一个民族的民众：

"文字越粗略，语言越古老。文字的最初形式并不描绘音调，而是要么像墨西哥人那样直接描述对象本身，要么像从前的埃及人那样以寓意性的图形来描述对象本身。这个阶段与情感性的语言相对应，并且以某个社会以及情感所产生的各种需要为前提。"……"描绘对象适合于野蛮民族。"

象形语言是一种热情的语言，野蛮状态最接近语言的这种情感起源。矛盾在于，它更接近文字而不是接近言语。因为在其他情况下表示需要的手势在这里能描述情感。它之所以是文字，不仅是因为它像指挥棒的动作那样描画空间图案，而且是因为能指首先指称能指，而不指称物本身或直接呈现的所指。象形文字已经具有寓意性。在语词出现之前进行言说并"与眼睛争辩"的手势乃是原始文字的要素。

请翻开古代史。你们可以发现它充满了与眼睛的争辩，并且每一种争辩都可以提供比所有本可以替代 它的话语更为确实的结果。在言说之前把握的对象可以唤起想象，激发好奇，产生悬念，使人期待他们将要说出的东西。我发现，意大利人和普罗旺斯人说话之前先做手势，把它作为引起注意和取悦听众的一种方式。而最生动的语言莫过于尚未说话就以符号表达一切的语言 。塔尔昆[(61)]、特拉叙布卢斯[(62)]砍掉罂粟头，亚历山大大帝在宠妃的嘴上盖印，第欧根尼在芝诺[(63)]面

前散步：他们不是比使用言词更为生动吗？千言万语能清楚地表达同样的想法吗？[64]（着重号系引者所加）

手势语或眼神怎能在这里表达情感而在别处表达需要呢？不同著作之间的"矛盾"符合意图的统一性与限制的必要性。

1．卢梭道出了直接在场的愿望。当言语的意义能清楚地表现 直接在场，并能减少分散状态时，卢梭赞扬了活生生的言语，而这种言语乃是情感的语言。当近距离的快速手势和眼神能清楚地表现 直接在场时，他赞扬了不能在口头上再现的最原始的文字，即象形文字。

2．这种文字概念表示地位的不稳，表示思想中合乎规律的不一贯立场，并且既超越了《语言起源论》，也超越了卢梭。这种不一贯性适用于需要和情感（以及整个相关的指称系统）的统一，不断抹去卢梭顽固描述和回忆的界限。卢梭揭示了这一思想的津梁并试图把它视为一种 优势，没有这一津梁，整个思想的机体就会崩溃。他把它描述成替补的分延。后者以书写符号来限制情感与需要的奇特统一。

文字如何揭示这种统一性呢？比如，文字如何像怜悯一样，既在自然之中又在自然之外呢？就像刚刚苏醒的想象一样，如果文字的苏醒既不属于自然也不属于它的对方，它在这里表示什么呢？

文字先于言语而又后于言语，文字包含言语。从我们考察的惟一观点看，即从《语言起源论》的结构看，这一点千真万确。一方面，文字理论伴随言语系谱学，并且被视为替补的附属物。一旦人们描述言语的情感起源，人们就可以附带考察文字这种附属物，以便取得涉及语言状况的某种补充资料。"论文字"的整章内容是从这一明确的计划开始的，并且受这一计划的支配。在对语言的发展、对替补运动以及使之遵循其规律的替代活动（人们以新的发音"补充"消逝的音调，人们"以思想代替情感"，等等。）进行考察之后，卢梭作了新的发挥："对语言进行比较并确定它的古老程度的另一种方式就是考察它们的文字，并从这门艺术的完善程度出发进行反向推理。"

然而，甚至在提出语言及其情感根源问题之前，文字就已经产生。指挥棒的动作和象形文字表达了在产生“原始言语”的情感之前所出现的情感；由于文字被视为需要的语言，它可以表达需要之前的需要。对文字的最初暗示没有触及所有的差别，没有触及需要与情感的所有差别。书写的兴趣 需要一种新概念。

可以说，言语的隐喻性起源触及语言的核心。产生原始言语的情感与形象相关。铭刻在言语产生过程中的可见物并不是纯粹感性的东西，它是能指。文字是言语的前夜。从第1章也可以看出这一点。

“大流士[(65)] 带兵进驻西徐亚[(66)]，他从西徐亚人的国王那里得到一只蛙、一只鸟、一只鼠和五支箭：传令官默默地呈上礼物，随后离开了。大流士明白这一可怕的献词的涵义，他尽快回到自己的国家。以文字 （即表音文字）代替 这些符号；它越是进行威胁，它就越不可怕；它不过是令大流士发笑的大吹大擂。”[(67)] 按照《圣经》和希腊的一系列例证，“人们向眼睛说话比向耳朵说话更为有效 。没有人不感到贺拉斯的判断的真理性。人们甚至可以发现，雄辩滔滔的演说总是让形象说话。语调的力量 莫过于能产生色彩一般的效果。”（着重号系引者所加）

至关重要的结果是：雄辩离不开形象。“最初的语言必然是形象化的语言”（第3章标题），这一点显而易见。言语中的隐喻从可见物中，从口头的图画-象形文字中汲取活力 。如果有人认为卢梭在别的地方将可见性、空间、绘画、文字等等，与情感力量的丧失，与需要、有时与死亡联系起来，他无疑会断定截然不同的意义或显而易见的意义在书写兴趣 上存在着统一性。但卢梭未能公开宣布这种统一性。当他踌躇于不同的论述时，他只能暗中对它进行描述。即便自相矛盾，他仍然认为文字表达需要，言语表达情感。我们刚刚引用的那段话显然涉及情感符号。当他将象形文字定义为“情感语言”时就可以进一步证明这一点。但是，“如果语调的力量莫过于能产生色彩般的效果”，那不是因为色彩或空间向情感说话。卢梭突如其来地颠倒论证的顺序：只有言语具备表达或激发情感的能力。

但是，当它与触动心灵、激发情感有关时，情况就截然不同。感人的言语的连续印象所产生的情感不同于你们一眼瞥见的相同对象的连续呈现所产生的情感 。假定有一个你十分熟悉的令人痛苦的情境；当你看到一个受折磨的人时，你很难感动得要流泪：如果他把自己的感受告诉你，你马上会泪流满面。惟其如此，悲剧场景才会发挥作用。* 没有对白的哑剧几乎让你感到平静，而没有手势的言语会让你泪水连襟。情感具有它们的手势 ，但它们也有自己的语调 ：这些令我们激动的语调，这些我们不可能充耳不闻的语调进入我们的心灵深处 ，表达了它们在我们心中激起的情愫，使我们感受到我们所听到的东西。我们可以断定 ，可见符号能表达精确的模仿 ，而声音更能引起人的兴趣 。

*我在别处说过为何虚构的不幸反比现实的不幸更能打动我们 。对一场莫须有的不幸表示怜悯的悲剧竟激起这般的呜咽抽噎。就我们以具有全部美德的自尊心而自豪、而不是以没有美德而自豪来说，戏剧的创造令人赞赏不已。

在这一系列论证中，我强调两条主线：

首先，语调之所以打动我们，引起我们的兴趣，激发我们的情感，主要是因为它进入了我们的灵魂深处 。它之所以是内在性的因素，是因为它的本质，它自身的活力意味着，接受它是被迫的。如上所述，我可以闭上眼睛，我可以避免接触我所看到的东西以及出现在远处的东西。但是，我的被动性和情感向“人们不会充耳不闻的语调”全面开放，“这些语调通过感官进入我们的心灵深处，表达了它们在我们心中激起的情愫”。言语强行进入我们的内心，它是破门而入（effraction）并进行内化的特殊通道。它们的相互作用发生在“听-说”的过程中，发生在言语的结构和对话的结构中。 (68)

这种暴力迫使卢梭淡化对情感的赞扬，并且怀疑言语与心灵之间的协同性。但是，另一种暴力使这一格局更加复杂。在言语中，在场的对象消失了。声音和听-说系统的自我呈现掩盖着可见空间使之呈现的东西。当事物消失时，声音以听觉符号代替它，这种符号取代被掩盖的

对象而深入我们的内心，“栖居于心灵深处”。它是内化现象的惟一方式：将现象转变成听觉印象（akoumène）。这取决于原始的协同性和原始的联觉（synesthésie）；也取决于在场的对象，眼前的存在物或手边的存在物的隐没，将一种虚构（虽然不是谎言）置于言语的开端。言语决不能显示事物本身，而只能提供一种比真理更深刻地触动我们、更为有效地"打动"我们的幻影。这是评价言语时的另一种模糊性。不是在场的对象，而是它的表音符号使我们感动："感人肺腑的言语的连续印象所产生的情感，不同于同一个对象的呈现所产生的情感……我在别处说过，为何虚构的不幸反比现实的不幸更能打动我们……"如果有人责备剧院，那不是因为剧院（正如这个名称所表明的那样）成了表演的场所，而是因为它让我们去倾听。

由此可以说明对需要社会（相对于情感社会而言。——译者）的向往，卢梭曾无情地否认这种社会的存在。这是对哑巴社会的梦想，严格地讲，那是对社会之前、语言起源之前的社会的梦想。

这会使我们想到，如果我们只有肉体需要，我们很可能不会讲话，我们只用手势语就足以让人明白我们的意思。我们就会建立稍稍不同于现代社会的社会，或者建立更能实现其目标的社会。我们就会制定法律，选举领袖，创造艺术，建立商业，总之，几乎能从事我们借助言语所从事的一切。使用礼貌的书信语言照样可以无所顾忌地将东方淫乱的秘密传出戒备森严的后宫。不会说话的达官显贵们照样能彼此理解并明白借助符号所说的一切，正如人们可以明白谈话的一切内容一样。

就这个使用哑巴文字的社会而言，言语的出现相当于一场灾难，相当于不可预测的不幸。它的出现毫无必要。在《语言起源论》的结尾，这种格局被完全颠倒过来。

如果人们考虑到表达需要的语言是一种自然语言，并且难以找到区分这种哑巴社会与动物群体的可靠标准，事情就更加复杂。人们可以发现，卢梭所指的动物语言的稳定性与人类语言的进步之间的惟一区别，并不取决于任何器官，也不取决于任何感觉，无论是在可见物中还是在可以听到的声音中，都无法找到这种区别。它再次成了以一种

感官代替另一种感官的力量，成了将空间与时间，视觉与声音，手与心灵结合起来的力量，这种替补能力 成了语言的真正“起源”或非起源——成了自然与它的一切对立面的一般结合，成了自然与习惯的一般结合。从第1章的结尾开始就必须强调这一点：

同样的观察再次表明，交流思想的手段的创造不大取决于我们在交流时所使用的器官，而取决于人所特有的能力，人正是按照这种能力来使用器官，如果缺少这些器官，这种能力会使他运用其他器官来达到相同的目的。假如人的生理结构很粗糙，他无疑只能获得很少的观念。但是，只要他有一些与同伴交流的手段，而通过这些手段，一个人可以知道另一个人的举动，他最终将可以交流他的一切想法。动物有足够的器官进行这种交流，但它们不会使用。在我看来，这是十分典型的区别。那些过群居生活的动物，如海狸、蚂蚁、蜜蜂，都通过某种自然语言进行交流，我丝毫不怀疑这一点。甚至有理由认为海狸和蚂蚁的语言是手势，并且仅仅向眼睛说话。无论如何，这种语言是天生的，而不是习得的；使用这种语言的动物天生就掌握了这种语言：每个动物都有这种语言，并且处处相同；这种语言经久不变并且毫无进步。约定俗成的语言是人类独有的。

动物的语言——以及一般兽性——在此表现了没有象征能力、没有替补、稳定不变而又具有活力的神话。如果我们思考兽性概念，不着眼于理解或不理解的内容，而着眼于它所保留的功能，我们就会发现，它标志着生命 的某个阶段，在这个阶段，生命尚不知道象征、替代、欠缺或替补，等等（在此，我们想描述这些东西的产生和游戏）。这是一种尚未损害替补活动也没有被替补活动所损害的生命：是一种没有分延，没有关节（articulation）的生命。

起源的铭文

这种迂回对恢复音节划分（articulation）概念的功能是必要的。它损害语言：它开创了作为出自情感的机制的言语，但它也威胁着作为原始言语的歌唱。它将语言抛到需要和理性一边——它们是同谋——因而更容易适应文字。语言的音节越多，它的重读就越少，它就越合

理，它的乐感就越少，它通过书写而损害的东西就越少，它对需要的表达就越清楚。它就是北欧语言。

卢梭希望将这种运动视为一种偶然事件。然而，他描述了它的原始必然性。这种不幸事件也是一种“自然进步”。它并不突然降临已有的歌曲，它也不会给完整的音乐带来意外。因此，我们知道，在音节出现以前没有言语，没有歌唱，因而也没有音乐。没有音节，情感就无法表达和模仿。“自然的呼喊”（《起源与基础》），“从喉咙中自然发出的简单声音”（《语言起源论》第4章）不会形成语言，因为音节在那里不起作用。“自然的声音没有音节”（《语言起源论》第4章）。习惯只能影响音节，而音节使语言脱离了呼喊，并随辅音、时态和量词的增加而增加。语言产生于它自身的退化过程 。因此，为了表明并不想恢复事实而是测量误差的卢梭的描述 步骤，以零度或单纯的原点来称呼测量误差或描述结构的基点，也许是不够慎重的。零度或原点意味着这种开始也许是简单的，它也不意味着退化的开始，我们可以把它设想为一般的在场，不管它是不是改变了的在场，也不管它是过去的事件还是永恒的本质。要讨论简单的原点，必须根据简单的轴心和惟一的方向来测量偏差。仍有必要记住卢梭的描述丝毫不允许我们这样做吗?

谈论原点和零度事实上是对卢梭的明确意图的注解，在这一点上它纠正了许多传统的或仓促的阅读方式。尽管有这种明确的意图，卢梭的话语本身仍然受一种复杂结构的限制，这种结构始终采取起源替补的形式。他的明确意图不会因此而失去作用，而是被铭刻 在它不再支配的体系中。对原点的渴望成了没有原点的句法所不可缺少和不可毁灭的功能。卢梭想把原创性与替补性区分开来。他具有我们的逻各斯赋予的一切权利：不可思议，不可容忍的是，被冠以原点 之名的东西不过是替补系统之内的一个点。后者事实上使语言脱离了起源的条件，脱离了它的条件从句或其起源的未来，脱离了它本应成为而事实上从未成为的那个样子：只有将它与所有起源的关系悬置起来它才能产生。它的历史就是起源的替补的历史——是原始的替代和起源的替代的历史。我们不妨看看时态和语气在第4章结尾中所起的作用，该章结尾描述了原始语言的理想：

“既然自然的声音没有音节，单词就得有 少量的音节；插入几个辅音来填补元音之间的空白，足以 使它们流畅起来并且容易发音。相反，语音千变万化，语调的多样性 会使发音大量增加。音量、节奏会成为各种组合的新来源。既然出自自然的声音、语音、语调和数字很少涉及约定俗成的音节，它就是唱出来 的而不是讲出来的。大多数根词要么成为模仿的声音，要么成为充满情感的语调，要么成为感觉对象的结果：它会包含许多象声词。这种语言会 根据不同的关系以许多同义词来表达相同的东西；*它会 以少数副词和抽象名词来表示相同的关系。它会有 许多增加词义的成分，有许多指小词、合成词、虚词来表示句子的抑扬顿挫以及短语的完整性；它会有 许多不规则变化和反常情形；它会忽略 依附于悦耳的声音、数量、和谐和美妙的声音的语法类推法。它会采用 格言而不采用论证；它会进行规劝 而不求使人信服，它会进行描述 而不进行推理。”这里通常参照别的东西和考古学内容：“它会在某些方面与中文相似 ，而在另一些方面与希腊文相似 。如果你明白这些思想的全部细节，你就会发现，柏拉图的《克拉底鲁篇》不像表面上那么荒唐可笑。

*“据说阿拉伯人有一千多个词表示骆驼 ，有一百多个词表示剑 ，等等。”

以条件从句所描述的这个阶段已经 是一种告别手势、需要、兽性等等的语言阶段。但是，这是一种尚未 被音节、习惯、替补所败坏的语言阶段。使用这种语言的时代是已经 和尚未 之间的不稳定、不可把握的虚构界限：这是诞生 语言的时代，正如存在“诞生社会”的时代一样。这个时代既不在起源之前，也不在起源之后。

在考察时态的作用之后，让我们继续进行阅读。紧接着的一章是“论文字”。上段引文与下段引文之间只隔着这个标题。我们要强调某些动词以及所有动词时态的意义：

所有研究语言的历史和发展的人都会发现，单词的音调越单一，辅音的增加就越多。随着重音的消失和音量的中和，它们会被语法上的组合和新的音节所代替 。但是，只有时间的力量才会造成这种变化。需要在多大程度上增加，事情有多大的复杂性，知识有多大的增长，语

言的性质就会发生多大的改变；它会更加规范，更少感情色彩；它会以思想观点代替 感情；它不再向情感说话，而是向理性说话。正因如此，重音会减少，音节会增加；语言会更加清晰，更加精确，但也更加冗长，更加低沉，更加冷漠。这种发展在我看来是非常自然的。

因此，替补使构成人的特点的一切——使言语、社会、情感等等成为可能。但是人的这种特点是什么呢？一方面，我们必须在人之前并在人之外思考这种东西的可能性。人在出现替补之后自我显示，但这种替补不是人的属性，不管它是偶然属性还是本质属性。另一方面，并非虚无 、并非在场或缺席的替补，既不是实体也不是人的本质。没有形而上学概念或本体论概念可以包含在场和缺席的游戏，包含这种游戏的开端。因此，人的这种特点恰恰不是人的特点：它是一般特点的错位本身，是自我贴近的不可能性——因而是对自我贴近的渴望；是纯粹在场的不可能性，因而是对纯粹在场的渴望。替补并非人的特点，这不仅完全意味着它根本不是特点，而且意味着它的作用先于人并且超出人的范围。只有当人划出了将他的对方，即纯粹的自然、兽性、蒙昧性、幼稚性、疯狂性、神性排除在替补活动之外的界限时，人才能自称 为人。人们把接近这些界限视为死亡威胁，因而害怕接近这些界限，同时，人们又把接近这些界限视为接近无分延的生命，因而渴望接近这些界限。人自称 为人的历史就是所有 这些界限的结合。决定非替补性（自然、兽性、原始性、幼稚性、疯狂性、神性等等）的所有概念显然没有真理价值。它们——与真理概念一起——属于替补的时代。它们只有在游戏的范围内才有意义。

文字越来越成为这种替补结构的别名。如果人们考虑到按照卢梭本人的看法，正是音节使言语和文字成为可能（一门语言必然分为音节，并且音节越多，它就越有利于书写），他们就应该相信索绪尔对我们的字谜（anagrammes）知识很不情愿地发表的看法，即，字母出现之前没有音素。也就是说，在言语中的死亡原则出现之前没有音素。

也许，我们在此可以更加清楚地了解卢梭对替补概念的论述情况，同时也可以了解我们试图进行的分析的地位。我们不能满足于指出卢梭漫不经心地思考替补，他的论述言不由衷，他的描述不符合他的表

白。我们仍然必须使这种差别或矛盾成为有机整体。卢梭用词来描述事物。但我们知道我们在此关注的东西既不属于词也不属于物。词与物是只有替补结构才能产生和表明的参照界限。

在使用语词和描述事物时，卢梭在一定程度上排除和歪曲了"替补"这个符号——能指与所指的统一性，因为它将名词（补充、代替），动词（补充、代替等）和形容词（补充的、代替的）结合起来，并使所指或多或少在换声区域（registre）发挥作用。但这种排除和歪曲受欲望的矛盾统一体（或者本身具有替补性）的支配。正如弗洛伊德所分析的梦那样，尽管存在同一性原则或排他性原则，也就是说，存在意识的逻辑时间，但是，一旦做梦可以满足欲望，我们就应同时承认其中的不相容因素。在使用不同于梦境的语词时，在创造一种不再属于在场或意识的形而上学（甚至在弗洛伊德的论述中将清醒与梦境对立起来）的概念体系时，有必要确定一种空间，在其中，这种合乎规律的"矛盾"是可能的并且可以进行描述。人们所说的"思想史"应该在将其领域与其他领域联系起来之前，开始对这一空间进行清理。当然，在这里我们只能提出这些问题。

卢梭想同时拯救的两种相互矛盾的可能性是什么呢？他如何做到这一点呢？他一方面希望通过赋予积极的价值来肯定 原则上必须结合起来的一切，或肯定 构成系统的一切（情感、语言、社会、人等等）。但他试图同时证实通过结合而抹去的一切（语调、生命、活力、情感等等）。由于替补是这两种可能性组成的结构，卢梭只能分解它们并把它们拆成两个单元，而这两个单元在逻辑上相互矛盾，使肯定和否定具有原有的纯洁性。卢梭就像同一性的逻辑一样沉浸在 替补性的书写符号之内 ，他说了不想说的东西，描述了不想定论的东西：肯定（即）否定，生即死，在场即缺席，并且，这种重复性的替补不包含在任何辩证法中，至少在这一概念受到在场的领域支配时也是如此。而且，不仅卢梭沉浸在替补性的书写符号中。所有的意义，因而所有的话语，都涵盖在这种符号中。采用卢梭的概念的形而上学话语尤其以独特的方式涵盖在这种符号中。当黑格尔指出缺席和在场的统一性，非存在与存在的统一性时，辩证法或历史至少继续处于话语层次，我们将这个层次的话语称为卢梭的意谓，称为两种充分呈现之间

的中介运动。末世学的绝对显现也是充分言语的在场，它以逻各斯的（自我）意识来概括所有的差别和环节。因此，在提出有关卢梭著作的历史地位的必要问题之前，我们必须表明，它与从柏拉图到黑格尔的在场形而上学的依附关系的所有特点，这种形而上学的节奏通过呈现与自我显现的结合而体现出来。在附属关系的所有特点的一般持久性中，在系谱学的系列中，我们应该尊重这种形而上学传统的统一性。我们应该事先谨慎地承认这种历史性的内涵；没有这一点，铭刻在一种狭隘结构中的东西就不是文本，尤其不是卢梭的文本。把卢梭的著作放在形而上学时代或西方时代（在此进行这种概括我简直有些犹豫）的范畴中加以理解是不够的。我们也必须了解，包含历史概念本身的这种形而上学历史，属于也许无法用"历史"这一名称来概括的整体。涵义的各种游戏非常复杂，以致试图使自己确信某种文本（比如卢梭的文本）的独特之处是过于轻率的做法。这样做不仅是困难的，事实上也是不可能的：人们在此试图回答的问题如果超出在场形而上学、超出本义、超出主体就毫无意义。严格地讲，没有一种文本的作者或主体是让·雅克·卢梭。从这一重要观点中可以得出一些严格的结论，而不要因为从属于前文本（prétexte）的所有观点的意义和界限已从根本上引起争议而将它们混为一谈。

圣歌

我们将考察例如卢梭在试图确定自然之声或无音节的语言的可能性界限时，采取了哪些步骤对这种不可能性进行描述。它不再是语言诞生之前的动物的叫声，也不是缺席和死亡所形成的划分音节的语言。在前语言阶段与语言阶段之间，在叫声与言语之间，在动物与人之间，在自然和社会之间，卢梭企图寻找一种"诞生"界限，并且他给它赋予几种规定性。至少有两种规定性起同样作用。它们与童年和上帝有关。每一次两种相互矛盾的宾词总是结合在一起：它涉及替补性的一种纯语言。

这种不可能的"自然之声"的模式首先是童年的模式。卢梭在《语言起源论》中，以条件从句描述了这种模式——我们不妨回忆一下对"没有音节"，"自然之声"的分析——现在让我们看看《爱弥儿》的描述。处

在彼时彼地（*alibi* [(69)]）和彼时彼刻（*in illo tempore*）的不再是中国人或希腊人，而是儿童：

我们的所有语言都是艺术的作品 。长期以来，人们一直在研究是否存在人人共有的自然语言 ；也许存在这样的语言，这就是儿童学会说话之前所用的语言 。这种语言没有音节 ，但它有重音 、音调并且可以理解 。使用我们自己的 语言导致我们忽视它 ，直至把它忘得一干二净 。我们不妨研究一下儿童，我们会很快从他们那里重新学会这种语言。保姆可以教给我们这门语言；她们理解婴儿向她们诉说的一切；她们回答他们的诉说，与他们长时间交谈。尽管她们使用语词，但这些语词毫无意义。他们所理解的不是语词的意义 ，而是它们所伴随的语调 。（第45页，着重号系引者所加）

在学会说话之前说话 ，这便是卢梭将他对起源之前的重复固执地引向的界限。这种界限的确是一种非替补性的界限，但是，由于语言已经产生，替补必定在尚未产生之时显露出来，欠缺和缺席必定在尚未开始之时已经开始。没有替补的召唤，儿童就不会说话：如果他不受苦，如果他什么都不缺少，他就不会呼喊，就不会说话。但是，如果替补性已经产生，如果它事实上已经开始，儿童就会在学会说话时说话。儿童在学会说话之前说话 。他有语言，但这种语言缺乏代替自身的能力，缺乏以一种符号代替另一种符号的能力，缺乏以一种表达器官代替另一种表达器官的能力。正如《语言起源论》所言，我们还记得，儿童所缺乏的，乃是"人所特有的能力，根据这种能力，他以这种方式使用他的器官，如果他缺少这些器官，这种能力会让他使用其他器官来达到相同的目的"。儿童——儿童概念——在这里就是儿童只有一种语言的概念，因为他只有一种器官。这一点表明，他的欠缺、他的忧虑本身是独一无二的，它不会支持任何代替或补充活动。这便是卢梭眼中的儿童。他没有语言，因为他只有一种语言：

他只有一种语言，也就是说，因为他似乎只有一种不适。当他的感官处于不完善状态时，他不能区分各种表达方式；所有疼痛对他来说只能带来一种痛苦感。（第46页）

当儿童能以一种不安来代替另一种不安时，他就能说话，他就能从一种语言过渡到另一种语言，他就能以一种符号偷换另一种符号，他就能运用指代性的东西，他就会进入替补的范畴（在此被定为人的范畴）：他会不再哭泣，他会说“我痛”。

当儿童开始讲话时，他们就很少哭泣。这种进步非常自然：一种语言代替了另一种语言……。一旦爱弥儿说“我痛 ”，强迫他哭泣反而十分难受。（第59页）

在学会讲话之前说话：儿童之所以是快乐的，因为说话是快乐的，是人的固有特点。儿童能够说话。儿童之所以是快乐的，恰恰因为懂得说话仅有表达上的困难。儿童不能说话。但是，儿童不够快乐，也恰恰因为儿童已能说话；并且儿童之所以不够快乐，是因为儿童没有成人的特点和快乐：说话的技巧。由此可见，对儿童的判断常常摇摆不定：很好和很坏，它时而接近兽性，时而接近人性。儿童在不懂得说话时说话，这恰恰是他的优点。但他也在不会歌唱时说话：在这一点上，他不再是既不能说话又不能歌唱的动物，但也不是既能说话又能歌唱的成人：

成人能发三种声音，即言语或有音节的声音，歌声或有旋律的声音和哀婉动人的声音，后一种声音是情感的语言，并且给歌唱或言语赋予生命。儿童也像成人一样能发这三种声音，但儿童不知道如何将它们结合起来。他像我们一样发笑、哭泣、伤心、尖叫和呻吟，但他不知道以另外两种声音将这些语言的屈折变化结合在一起。美妙的音乐体现了这三种声音的和谐统一。儿童不懂这种音乐，他们的歌唱缺乏感情。同样，他们的言语缺乏语调；他们叫喊，但他们不懂得加强语气；就像他们说话缺少语调一样，他们的嗓音缺乏力度。（《爱弥儿》，第161—162页）

环节毕竟是环节：是肢体和器官的环节，是身体本身中的分延。气息难道不是消除自然表情中的这种分延的最恰当方式？这就是言说和歌唱的气息，是语言的气息，是没有音节的气息。

这种气息不可能包含人的起源和目的。它不再像儿童的语言一样朝人性的方向发展，而是朝超人性的方向发展。作为自然的声音和天命，它的原则和目的是神学的。卢梭根据这种存在-神学的模式来调整他对起源的重复。我们有这种纯粹的气息的范例，有一种完整的生命的范例，有一种歌唱和无音节的语言的范例，有不包含间隔的言语的范例，我们便有一种符合我们的标准的范式，尽管它是乌托邦或虚无缥缈的东西（atopique）。我们可以命名它并且定义它。它是圣歌 ：是纯粹的元音化，是没有言语、没有音节的歌曲，它的名称意味着气息，上帝从我们心中将它唤醒，并且它只能向上帝诉说。《音乐辞典》对它作了这样的定义：

圣歌。教会音乐术语。圣歌 是乐调的一种简短再现部，在应答轮唱的赞美诗结束时由声音的简单变化所构成，但不与唱词结合在一起。天主教根据圣· 奥古斯丁的一段话作了这种独特的安排。奥古斯丁指出，言语不能取悦上帝，人们只能以欢快而模糊的音乐向上帝说话："如果我们不采用没有音节的声音 ，就不能保持静默 ，也不能在狂喜状态中表达这种狂喜 ，那么，我们不向一位不能直呼其名的存在进行这种无言的欢呼，还能向谁欢呼呢？ "（着重号系引者所加）

在学会说话之前说话，既不能沉默又不能说话。这种起源的界限的确是纯粹在场的界限。这种在场非常现实以致成了活生生的可以在快乐中感受到的东西；它非常纯洁以致不会受到差别作用的损害；它发音相当含糊不清以致自娱自乐（jouissance de soi）不会受到间隔、中断、变化的败坏。卢梭的确认为，对连续的在场的这种体验只符合 上帝的旨意：属于上帝或心灵与上帝息息相通的人。当卢梭在《遐想录》中渴望这种被还原在场的时间体验时，正是这种一致性，正是神与人的这种相似性给他以灵感。"在这种体验中 ，永存的现在既没有显示出绵延性 ，也没有显示出连续性的迹象 。"

我们不妨重新阅读这些文字：它们道出了在其在场时因回忆和预测而令人心碎的时代悲哀。一种连续而发音不清的在场的快乐是一种几乎不可能的体验："在最强烈的快乐中，我们的心灵几乎来不及说：我希望此刻永驻人间 。"心灵之所以不是一种器官，是因为它没有被铭记

在差别和关节系统中。心灵之所以不是一种器官，是因为它是纯粹在场的器官。卢梭在圣·皮埃尔岛体验到这种几乎不可能的状态。描写自然、逝水、时光等主题的文字浩如烟海。[(70)] 在把它比作纯粹的发音，比作自然语言和圣歌的纯粹元音时，我们从中得出了四种意义系统。

自我显现的快乐、不受外物败坏的纯粹自恋行为，符合 上帝的旨意：

在这种状态中，人享受什么样的快乐呢？人所享受的丝毫不是外在于他自身的东西，而仅仅是他自身和他自身的存在；只要这种状态存在，他就像上帝一样自足。

那里必定有冲动 、生命、时间的享有、自我显现。但这种冲动没有间隔 、没有差别、没有间断：

既不应有绝对的平静也不应有过分的骚动，而应保持始终不变的温和情绪，这种情绪既不应有震撼也不应有间隔。没有冲动，生命只会麻木。如果冲动不够平衡或过于强烈，它就会苏醒……冲动并非外来而是出自内心。

这种冲动是一种发音不清的言语 ，是话语出现之前的言语，它非常生动以致可以言说出来，它非常纯粹、内在和同质，以致不涉及任何对象，它不将任何难以忍受的差别、任何否定性纳入自身；这便是魅力，因而也是一种歌唱：

如果冲动不够平衡或过于强烈，它就会苏醒；它在令我们回想起周围的对象时破坏遐想的魅力，并使我们摆脱自身而暂时受到命运和人的束缚，它使我们感到自己的不幸。绝对的沉默导致悲哀，它产生死亡的意象。

然而，如果我们的心灵非常纯洁，我们就会把这种几乎不可能、几乎外在于替补限制的体验作为替补、作为补偿 。这是我们的体验与上帝本身的体验的差别：

一个脱离了人类社会并且无法在这里做出于人于己有用和有利的事情的不幸者，在这种状态中可以找到对命运与人都无法剥夺的人类鸿福的补偿。的确，不是所有人都感到这种补偿，也不是在所有情况下都能感受到这种补偿。我们应该保持平和的心境，情感不应干扰这种平静。

上帝与我们的差别在于，上帝分配这种补偿，而我们只是接受这种补偿。卢梭的全部道德神学（那位“副堂神父”[71]常常使用这个词）意味着，神的关怀始终能获得补偿 。只有上帝可以免除他所给予的那种替补。他就是这种替补的特免。

圣歌，自我呈现的魅力，难以言喻的时间体验，相当于乌托邦。准确地说，这种语言——既然要涉及一种语言——不会产生。它没有音节，音节离不开间隔，离不开空间结构。在地区差别出现之前没有语言。

“语言起源上的一般差别和地区差别”（第8章），“南方语言的构成”（第9章），“北方语言的构成”（第10章）和“对这些差别的反思”（第11章）这4章，通过描述，违背了《语言起源论》的明显结构所提出的要求。它们描述的是，在音节出现之前，即在地区差别出现之前，根本不存在语言。因为我们将会看到，语言两极间的地区差别始终属于发音游戏（jeu articulatoire）。因此，不考虑地形特点（topographie），我们就不能描述语言的结构或一般本质。然而，在开始写作“语言起源上的一般差别和地区差别”这一章之前，卢梭就试图通过考察一般语言来揭示语言的结构或本质。此时，他相信可以将结构与起源分离开来或者将结构方面的起源与地区方面的起源分离开来：“我迄今所说的一切适用于一般的原始语言以及语言的替嬗演变，但不能说明语言的起源，也不能说明它们的差别。”第8章是这样开始的。

如果音节从此可以反映地区差别并且在语言中没有东西先于音节，那么，我们可以由此断定在语言分类中，在其地区分布或地理分布中，在它们的发展结构中，仅仅存在对应、情境和关系的游戏吗？我们可

以由此断定，没有绝对的、不动的自然中心吗？在此，我们必须将描述与声明区分开来。

卢梭宣布 这个中心存在：在语言史上只有一种起源，只有一个零点。它是南方，它是生命的热情，是情感的活力。尽管两章明显对称，尽管对上述的双重起源进行了描述 ，卢梭并不想 讨论结构的两极：他只讨论一种结构和变形。语言的确仅仅形成于南方。语言的原始中心在《语言起源论》的中心，即在第9章中清楚地反映出来，这一章是迄今篇幅最长，内容最丰富的一章。

尽管有这样一些假象，并且与人们想象的相反，卢梭在这里仍然置所有事实于不顾。事实内容无疑比《起源与基础》更为丰富。但是它起结构性索引的作用，并且带有对现象学的本质直观进行调节的"示范意识"。头几行文字、第一个注释已经为这种解释提供佐证：

在原始时代*，人口稀少，除了家庭之外没有其他社会结构，除了自然规律之外没有其他规律，除了手势语和一些发音不清的声音之外没有其他语言。

*我认为原始时代是人从分散状态过渡到群居状态的时代 ，可以把人类群居时代定为一个历史时期 。

"原始时代"这一术语以及用来说明"原始时代"的所有迹象，并不是指具体日期、事件、年代。人们可以在不改变结构稳定性的情况下改变事实。它是时代之前的时代。在每一种可能的历史结构中，似乎存在前历史、前社会以及前语言的层次，人们始终应当揭示这一层次。分散状态孤独无依、缄默无语，注定属于当下的前反思感觉的体验，没有回忆，没有预测，没有想象，没有推理能力或比较能力，这便是任何社会的、历史的或语言学探险的处女地。诉诸事实说明，甚至诉诸远离起源的事件，乃是纯粹的幻想。卢梭确信这一点。当我们以貌似真实的名义或以事实的共存性的名义向他提出历史的异议时——当他假装对自己提出异议时，他转弯抹角地提醒我们，他在描述起源时不可能不关注事实并且他已经对"原始时代"下了定义。

有人告诉我，该隐当过农民，挪亚种过葡萄。为什么不呢？他们都很孤独。他们怕什么呢？而且，这与我的观点并不相左；我说过我对原始时代的理解。

从纯粹自然状态的观点看，我们可以通过另一种途径来解决《语言起源论》与《起源与基础》之间的关系问题。“原始时代”之前什么也没有，因此，两部著作之间没有根本的分歧。以前，我们曾把原始时代与棚屋时代联系起来。在此，我们必须进行详细说明。

在第一次阅读时，这种分歧是无可置疑的。《论科学与艺术》中提到的“野蛮人”在森林中漫游，他们“没有技艺、没有言语、没有家庭”。《语言起源论》提到的原始人有家庭、小屋和语言，即使他只有“手势和一些发音不清的声音”。

但从我们感兴趣的观点看，这些分歧似乎并不合理。卢梭并未描述两种不同的连续状态。《语言起源论》提到的家庭并不是社会。它并未限定原始的分散状态。“原始时代人口稀少 ，除了家庭之外没有其他社会结构”。这就意味着这种家庭不是社会。它是J·莫斯科尼所说（见上文）的前制度化现象，是纯粹自然的生物学现象。它是《论科学与艺术》已经认识到的繁衍过程的必要条件（“一代又一代无用地增加”）。自然环境并不包含任何制度化，它没有真正的语言 。在确认他们以“手势和一些发音不清的声音”作为语言之后，卢梭在注释中作了详细说明：

真正的语言并不起源于家庭，它们只能产生于更一般、更持久的契约。美洲的野蛮人几乎只有在家庭之外才讲话；在棚屋之内每个人都保持沉默，因为每个人是通过符号与家人沟通。这些符号并不经常使用，因为野蛮人不像欧洲人那样焦虑，那样没有耐心；他的需要不多并且他会小心地满足这些需要。

但是，为了消除两部著作之间的矛盾或分歧，人们不必把它们归结为彼此重复或相互重叠的程度。着重点在不断转移，具体情况在不断变化。在不人为地赋予连贯性的情况下，我们可以说从《论科学与艺术》向《语言起源论》的过渡体现了连续性。《论科学与艺术》标志

着起点： 它因此突出和强调纯粹自然状态的纯洁性。在《语言起源论》中我们可以感到这些开端， 感到“分散各地的人”在正在诞生 的社会中不断摆脱纯粹自然状态的运动。它在产生过程 中，在从起源向生成的微妙转变中，引起人的关注。这两个计划并不相互矛盾，不存在孰优孰劣的问题；如上所述，《论科学与艺术》对纯粹自然状态的描述本质上为这种跨越留下了余地。

它始终是不可把握的准 （presque）界限。它既不是自然，也不是社会，而是准 社会（presque société）， 是处在诞生过程中的社会。是不再属于或几乎不属于纯粹自然状态的人仍然处在社会之外或几乎处在社会之外的状态（《论科学与艺术》明确指出，纯粹的自然状态现在“不存在，也许过去不存在，将来也决不可能存在；为了对我们的现状作出准确的判断，有必要对它进行真正的了解”。见“前言”）。它是恢复自然的文化过程的惟一手段。被黑格尔后来称为史前家庭的家庭、棚屋、手势语和发音不清的声音乃是这种准 社会的标志。猎人的“原始”生活，牧人的“未开化的”和前农耕的生活，与这种准社会状态相对应。正如在《论科学与艺术）中一样，在《语言起源论》中，社会依赖农业，农业则依赖冶金术。 (72)

卢梭在这里碰到了与《圣经》有关的问题。人们事实上可能反驳说，“在父权制时代已有大量的农业存在”。这种回答进一步说明了实际的历史的地位。《圣经》陈述的事实并不涉及纯粹的自然状态。卢梭并未直截了当地区分结构上的起源与经验的起源。相反，他采取调和的立场，他依据承认父权制时代远离了起源为他提供结构模式的《圣经》的权威：

所有这些都是事实，但我们不应把不同时代混为一谈。我们知道的父权制时代远离原始时代十分遥远。《圣经》逐一列举了人类寿命很长的十个世代。在这十个世代中，人们干些什么呢？我们对此一无所知。他们分散各地， 几乎 没有社会， 几乎没有言语， 他们怎能书写呢？ 假定他们的孤独生活有某种一致性，他们会将什么样的事件留传下来呢？ （着重号系引者所加）

除了《圣经》上的根据之外，卢梭还补充了其他根据：在经过农业社会之后出现了衰落或向原始社会的倒退。由于发生了一种使进步归于无效并且迫使历史进行重复的灾难性事件，结构分析必须从零开始。这一点证明，结构说明不能按线性的生成过程来进行，而要指出在循环过程中随时重新出现的持久可能性。这种原始时代的准社会状态事实上 可以存在于社会状态之前或社会状态之后，也可以存在于社会状态之中和社会状态期间。

亚当说话，挪亚说话；亚当得到过上帝的教诲。挪亚的子女分居各地，他们抛弃了农业，共同的语言与原始社会一起消失了。这些事件发生在巴别塔出现之前。

由于散居状态不断恢复，由于它的威胁属于社会的本质，对纯粹自然状态的分析以及诉诸自然说明始终是可能的。在这一点上，卢梭的做法使人想起孔狄亚克的做法：孔狄亚克承认语言是上帝给予亚当和夏娃的完美礼物，同时又"假定在洪水过后的某个时期，两个孩子，一男一女，在懂得使用符号之前，在荒漠中四处游荡"。"请允许我们做出这种假设并且了解下述问题：这个新生的民族是如何创造语言的。"[(73)]沃伯顿已经作过这样的论述，作过这样的迂回——孔狄亚克引用了他的论述。康德后来在《纯粹理性范围内的宗教》中至少引用了类似的文字。

如果从《论科学与艺术》到《语言起源论》发生了细微的转变，那是连续调整的结果，是纯粹的自然向新生的社会缓慢过渡的结果。但是，这种显而易见的事并不简单。因为从发音不清到发音清晰、从纯粹的自然到文化、从充实性到替补游戏不可能存在连续性。《语言起源论》不得不对诞生 、对替补的形成过程进行描述，它必须将两个时代调和起来。脱离自然既是渐进的又是突然的 ，既是瞬间发生的又是不间断的 。结构上的中止是清晰的，而历史的分离是缓慢的、艰涩的、渐进的、不知不觉的。在双重时间性问题上，《语言起源论》与《论科学与艺术》是一致的。[(74)]

"手指的简单动作"。文字与乱伦禁忌

根据《语言起源论》的看法，新生的社会事实上服从三种状态的某种规律。但在“与社会相关的人类的三种状态”中或“在人们考察组成民族的居民时所涉及的三种状态”（第5章）中，只有后一种状态标志着人在社会中接近他自身。它是从事耕作的文明人的状态。前两种状态（处于野蛮状态的猎人和原始状态的牧民）仍然属于史前时代。因此，卢梭主要关注的时代是从第二种状态向第三种状态的过渡时期。

这种过渡事实上极为缓慢，极不确定，极为危险。但由于以前的状态并不包含产生后一种状态的要素，系谱学必须描述一种断裂或颠倒，描述一种革命或灾难。

《起源与基础》常常谈到革命。如果说“灾难”一词在《语言起源论》中只出现过一次，那么，“革命”概念绝对出现过。如上所述，它并不是体系的弱点，它是由所有一系列其他概念决定的。

文明人的起源，语言的起源，等等，总之，替补结构的起源以及文字的起源为什么是一场灾难呢？它为什么会伴随以颠覆、倒退、革命、退步中的进步等形式而出现的动荡呢？

如果我们按照这一人类学-地理学主题以及涉及语言结构的那几章文字的自然说明模式，这种灾难必然首先表现为地球上的革命。没有这场革命，人就不可能离开“原始时代”的“黄金世纪”。原始的制度不可能产生断裂的力量或离开这一时代的根据。因此，断裂的诱因既是自然的，又外在于前文明状态的制度。地球上的革命适应了这两种要求。它发生在《语言起源论》重点讨论的某个时期：

最早有居民以及最后才组成民族的地方是气候温和、土壤肥沃的地方，因为在那里人们更容易独立行事，因为在那里产生社会的需要并不迫切。

假定地球上四季如春，假定有丰富的水源、牲畜和牧场，假定人们在摆脱自然的控制之后一度散居各地，我们难以想象，他们会放弃原始的自由，会放弃适合其懒惰天性的独往独来的田园生活，[(75)]而心甘情愿地忍受奴役、劳苦，以及由社会状态必然带来的不幸。

上帝希望人和睦相处，他以手指触动地轴，并使它对准宇宙的轴心。我发现，这一细微的动作 改变了大地的面貌，决定了人类的使命：我远远听到一群疯子的欢呼；我看到人们在建筑宫殿和城市；我看到艺术、法律和商业的诞生；我看到民族的形成、发展和解体，它们就像大海的波涛自涌自息；我看到，人们为了共谋发展而汇聚在住所的一些地方，他们将世界其他地方变成了可怕的荒漠，为社会的联合和艺术的使用树立了界标。（着重号系引者所加）

原始人的懒惰天性并不是一般的经验特征。它是自然体系的必不可少的原始规定。它表明，人不可能自发地脱离原始状态及其黄金世纪；人自身并不存在进一步发展的动力。静止是自然的。起源和终结乃是惯性。不安不可能源于静止，它只有通过灾难才能破坏人的状态以及大地的相应状态，破坏原始状态，破坏永恒的春天：它是世界体系中一种不可预测的力量的结果。因此，人类学的懒散特征必须符合地质学的惯性原理。

带来不安并形成季节的灾难不可能从惯性的系统中逻辑地产生出来，人们必须想象不可想象的东西：完全外在于自然的弹指之力。这种显然具有"任意性"[76]的说明符合一种深刻的必然性，因而也缓和了许许多多的迫切要求。否定性，邪恶的起源，社会的起源，音节的起源都是外来的 。在场受到了威胁它的东西的突然袭击。另一方面，这种邪恶的外在性必然是虚无或接近虚无。弹指之力，"细微的动作"，从虚无中导致了革命。以手指触动地轴者的力量应该处在地球之外，这已经够了。当一种几乎不存在的力量完全外在于它所推动的系统时，它就成了几乎无限的力量。系统并不抵制这种力量，因为对立的力量只在地球内部起作用。弹指之力巨大无比，因为它推动了空中的地球。因此，邪恶的起源或历史的起源乃是虚无或接近虚无。人们由此可以说明那个以手指倾斜地轴的匿名的作者。他也许不是上帝 ，因为卢梭经常谈到的上帝不可能希望发生这场灾难，并且不需要机遇和空闲来采取行动。他也许就是上帝 ，如果邪恶的力量不是虚无，并且不以真正的有效性为前提。他很可能就是 上帝，因为他的辩才和威力乃是无限的并且不会遇到相应的抵抗。这是无限的力量：倾覆世界的手指。这是无限的雄辩，因为它保持沉默：上帝只需动动手指就可以推

动世界。上帝的行为符合令人信服的手语模式，《忏悔录》和《语言起源论》反复提到这一模式。在这两部著作中，“手指的简单动作”，“手指的微小姿式”，[(77)]“指挥棒的动作”都是无声的手势。

在此，手指或指挥棒是个比喻。它们并不表示另外的东西。它涉及上帝。上帝没有手，他不需要器官。器官的区分是人的特点和不幸。在此默默的动作甚至并不替代词令。上帝不需要用嘴说话，也不需要发出声音。在这一点上，“论气候”残篇比《语言起源论》更敏锐。

如果将黄道混同于赤道，也许不会有居民的迁移，由于不适应外地的气候，每个人都不会离开自己的故土。以手指倾覆世界或对人说：“住满地球，和睦相处”，这对既不需要动手也不需要说话的这位大写的推动者来说是一回事情。（第531页）

这里肯定涉及上帝，因为邪恶的系谱学也是一种神正论。社会和语言的灾难性起源使沉睡于人的内部的潜能得以发挥。只有偶然的原因才能使自然能力发挥出来，但这些能力本身并不包含足以意识到自身的合目的性的原动力。目的论在某种程度上是外在的，考古的灾难所指的正是这一点。尽管如此，从虚无中产生动作的手指，与想象的自恋行为之间存在着本质上的联系。我们已经看到，想象从虚无中苏醒，然后唤醒所有其他的潜能。想象存在于自然之内，但自然之中没有东西可以说明它的苏醒。自然的补充物作为自然的游戏而处于自然之内。谁说自然内的欠缺是否存在于 自然中，自然借以与自身相分离的灾难是否仍是自然的东西呢？自然灾难为推翻规律而符合规律。

在脱离自然状态的运动中，在发挥自然能力并且在本质上实现完善性的想象的苏醒过程中，存在着某种灾难性的东西——这便是《语言起源论》的主张。在《论科学与艺术》的第一部分的结尾我们可以发现该书的框架或哲学构想：

在证明自然状态中几乎不存在不平等现象以及它的影响几乎等于零之后，我必须揭示它的起源以及它在人类智慧的不断发展中所取得的进步。我已指出，人的可完善性，社会美德以及自然的人具有的其他潜能决不会自行发展，而需要有一些外因偶然地同时起作用，这些外因

可能从未产生过。如果没有这些外因，他就会永远处于原始状态。现在，我必须考察和探索不同的偶然性，这些偶然性在使人陷入腐败的同时也完善了人的理智，在使人社会化的同时也使人变得邪恶，并且使人和世界从遥远的古代发展到现在这种程度。（第162页）

我们所说的外在目的论可以确定一种方法论：起源问题既不涉及事件也不涉及结构；它忽视事实和权利、历史与本质的简单替代物。从一种结构向另一种结构的过渡，例如从自然状态向社会状态的过渡，不可能通过结构分析来说明：外在的、非理性的，灾难性行为必定会突然涌现。偶然因素并非系统的一部分。当历史无法确定这一事实或这一系列的事实时，哲学通过一种自由的神话式的创造，提出了起相同作用并能说明新结构的产生过程的现实假设。把事实留给历史，把权利和结构留给哲学乃是陋习。过于简单化的二分法与起源问题的形式格格不入，这种起源需要插入"微小的动因"，它的"力量""令人惊叹"：

这使我不必详细阐述我的一些想法：我想到过时间的流逝对事件的微小可能性的补偿方式；想到过微小的动因在不断发挥作用时显示出来的惊人力量；想到过我们一方面不能破坏某些假设，另一方面又不能给这些假设赋予事实的确实性；想到过，当两种事实作为实在的东西通过一系列间接的事实，即未知的或被视为未知的事实而联系起来时，要向历史领域提供将这两种事实联系起来的事实。当我们离开历史领域时，要在哲学领域确定将这两种事实联系起来的类似事实；最后，我想到过，事件的类似性可把事实归结为比人们通常想象的要少得多的不同种类。我觉得，只需让我的评判者去考虑这些问题，我同样感到这样的做法可使一般读者不必考虑上述问题。（第162—163页）

从自然状态向语言状态和社会状态的过渡，替补性的产生，仍然不受生成与结构，事实与原则、历史理性与哲学理性的简单替代物的支配。卢梭从完全外在于它所推翻的系统的否定性出发来说明替补。而这种否定性以不可预知的行为、以不存在的无限力量、以自然灾难的形式介入其中，但自然灾难既不在自然之中也不在自然之外，并且是非理性的东西，因为非理性的东西恰恰是理性的根源（并且不单纯像

理性体系中的晦涩性那样不合理）。替补性符号不能还原为逻辑，这主要是因为它把逻辑视为它的一个特例 ，并且只能成为它的根源。因此，替补的灾难，在让·雅克看来获得了"危险的替补"和"不幸的优点"，这种灾难——用《忏悔录》中的话说——是"理性难以想象的"。理性的可能性、语言的可能性、社会的可能性、替补的可能性是理性难以想象的 。产生这种可能性的革命不能根据理性必然性的模式来理解。《起源与基础》谈到了"不幸的偶然事件"；卢梭正在追忆自然状态与社会状态之间的新生社会——原始社会。它是《语言起源论》谈到的"四季常春"的时代，是《论科学与艺术》谈到的"最快乐最持久的时期"。

我们越是思考它，就越发现，这种状态中极少发生革命，是最适合于人的状态，只有通过不幸的事件，人才能脱离这种状态，但为了公众的利益决不应当让这种不幸事件发生。（第171页）

不应该发生的事终究发生了。在两种状态之间包含着非必然的必然性，包含着一种残酷游戏的灾难。替补只符合一种游戏的非逻辑的逻辑。这场游戏乃是世界的游戏。世界必须能自由使用它的轴心，以便手指的简单动作可以使它围绕自身旋转起来。正因为地球的运动中存在游戏，一种几乎不存在的力量才可以通过静悄悄的行动一下子 给社会、历史、语言、时间，给它与对方、与死亡的关系等等带来好运或不幸。文字的最终幸运和不幸并不包含游戏的意义。但卢梭并未证明它。他顺从它，他将它的征候保存在论述的合乎规律性的矛盾中，他接受它，拒绝它，但并不肯定它。倾斜地轴者本可能是上帝，即游戏者，他不知不觉地冒险干出了最好的事情和最糟的事情。但是，他处处被视为天道。通过最后的这种方式以及它在卢梭思想中所支配的一切，意义失去了作用。在柏拉图那里，在所有存在-神学的形而上学中同样如此。每当它意义单一时，对艺术的责难显然会证明这一点。

如果社会是在灾难中产生的，那意味着它们是偶然产生的。卢梭将《圣经》中的事件自然化了：他将人类的堕落变成了一种自然过程。同样，他也将游戏者上帝掷骰子的行为，将他的运气或取胜变成了应受谴责的堕落。自然事件与社会邪恶之间存在某种协同性，而且这种

协同性显示了上帝的存在。创造社会只是为了补救自然事故。洪水、地震、火山爆发以及火灾，无疑使原始人感到恐惧，但也使他们团结起来，"弥补他们的共同损失"。这是"上帝用来迫使人们联合起来的手段"。社会的形成在世界的结构中起补偿作用。从灾难中产生的社会平息了桀骜不驯的自然。它必须起调整作用，没有这种调整，灾难就是致命的。灾难本身遵循经济原则。它受到了遏制 。"既然社会已经建立，这些重大事件就会平息或极少发生：现在似乎仍然如此，自然的不幸曾使分散的人联合起来，同样的不幸又把联合起来的人分离开来。"[78]（第9章）

人类的战争减弱了对自然因素的斗争。这一经济原则充分表明，由灾难导致的衰落必定会像我们早已证明的那样，受到一种替补活动的补偿、限制和调整，我们已指出这种替补活动的模式。"否则我就不能看到这一系统如何才能维持下去并且保持平衡。在两个生物界中，较强的物种最终会同化较弱的物种：整个地球不久仅有树木和猛兽，一切终将消失。"接着作者对人的劳动进行了出色的描述，是人的"手"制止了自然的退化并且"延缓了这种进程"。

灾难开辟了替补游戏，因为它铭记着地区差别。在"四季常春"的统一性之后，它导致了原则的双重性：地点的两极性和对立（北方和南方），即经常重复灾难的四季更替；[79]在某种程度上，它使地点和气候随时随地发生变化，并且最终产生了冷热的交替，水火的交替。

语言和社会的形成依据两种原则或两种意指系列的替补关系（北方 / 冬天 / 寒冷 / 需要 / 发音；南方 / 夏天 / 温暖 / 情感 / 重音）。

北方的冬天气候寒冷，需要导致了协定的产生。

生活在这种环境中的居民被迫为冬天作准备，他们为了互相帮助不得不达成某种协定。每当天气严寒，他们无法外出活动时，他们会感到烦闷不安，他们往往需要联合起来：躲在冰山中的拉普人和爱斯基摩人—— 最野蛮的民族，整个冬天都蜷缩在洞穴中，到了夏天他们甚至彼此再也不认识。如果他们的发展程度再高一些，知识再多一些，他们就会永远联合起来。

火是自然温暖的替代物，北方人必须围在火炉边。这不仅是为了烧肉吃，而且是为了跳舞和相爱——在卢梭眼里，人是惟一既能说话，能过社会化生活，又能烹饪食物的动物：

人的肠胃不适合消化生肉，生肉也不合他的胃口，野蛮人甚至也将肉烧熟，我提到的爱斯基摩人可能是惟一的例外。用火烧煮食物既能赏心悦目又能暖和身体，动物看到火远远逃开，人则被火所吸引，人们围在共同的火炉边跳舞宴饮：习惯上的温暖纽带往往使人不知不觉亲近自己的同类。在这简单的火炉里燃烧着神圣之火，它在心灵深处唤起人类的最初情感。

在南方，倾向恰恰相反，它不再从需要过渡到情感，而是从情感过渡到需要。替补不是火炉的温暖，而是水坑的凉爽：

在温带国家，分布不均的水源与河流甚至是比其他因素更为必要的集会地点，因为居民对水的需要甚于对火的需要：放牧为生的野蛮人尤其需要共同的牲畜饮水处……用水方便甚至可以延缓便于灌溉的地区的居民过聚居生活。

这种倾向也许是前一种倾向的颠倒，但断定它们相互对称是错误的。南方的特权地位显而易见。卢梭认为我们刚刚描述的可颠倒性的结构具有绝对的固定的开端："人类诞生在温带地区。"可颠倒性依附于单纯的起源。温带地区更接近黄金时代的"四季常春"，更适应最初的惰性。此处的情感更接近起源，与火相比，水与最初的需要和最初的情感有着更为密切的联系。

之所以说水与最初的需要有着更为密切的联系，是因为"人们对水的需要甚于对火的需要"。之所以说水与最初的情感即爱有着更为密切的联系，是因为情感的"最初火焰"是从"晶莹明澈的泉水"中产生的。因此，原始的语言和社会就像它们在温带地区产生时那样是绝对纯洁的。它们被认为更接近这一难以言喻的界限，社会在那里形成但尚未开始退化；语言在那里产生，但仍然是纯粹的歌唱，是一种由纯粹的重音组成的语言，是一种圣歌。它不再是动物的语言，因为它表达情感，但是它并不完全是约定俗成的东西，因为它避开了音节。这种社

会的起源并非契约，它并不是通过条约、协定、法律、外交官和代表产生的。它是一种节日 。它消失在显现 过程中。肯定有一种时间体验，但这是一种既不产生计算，又不产生反省，也不产生比较的纯粹在场的时代："没有计时器的快乐时代。"[80]它是《遐想录》的时代，也是没有分延的时代；它在欲望与快乐之间没有留下间隔，不允许两者之间存在迂回："快乐与欲望混在一起并且一同出现。"

我们不妨阅读一下这页文字，它无疑是《语言起源论》中最精彩的文字。但我们从未引用过，每当人们想起水或"晶体的透明性"[81]时，这段文字值得引用。

……在干旱地区，人们只能从井中取水，他们必须联合掘井或至少就其使用达成一致。这里必定蕴涵着温带地区的社会和语言的起源。

正是在这里形成了家庭之间的最初联系，也正是在这里有了两性之间的最初约会。姑娘们来这里取水回家，小伙子们来这里取水喂牲口。自童年以来看惯了相同景象的一双双眼睛开始闪现出更加快乐的光芒。心灵被这些新奇的景物所打动；一种莫名的魅力使心灵渐渐失去了往日的野性；它感到了摆脱孤独时的快乐。不知不觉间水成了更加必要的东西，牲畜常常口渴；人们匆匆而来，失望而去。在这个没有计时器的时代，人们不必计算时间；时间的惟一尺度是娱乐和厌倦的交替。在年轮的征服者即古老的栎树下，热情的年轻人失去了昔日的勇猛，彼此的戒心渐渐减少；为得到别人的理解，人们学会了说明自己的想法。在那里，最初的节日出现了：人们跳起欢乐的舞蹈，此时手势不再够用，热情的语调伴随着手势；快乐与欲望混合在一起并且一同出现：这里最终成了民族的真正摇篮；从晶莹明澈的泉水中流淌出最初的爱火。

我们不要忘记，卢梭在此描述的既不是社会的前夕，也不是现成的社会，而是诞生过程，是不断的出场 。人们必须给这个词赋予能动的、动力学的意义。它是显现过程中的能动的出场。这种出场不是一种状态，而是出场的显现过程。任何一个被限定的谓语的对立都不能明确适用于这一点，即：在自然状态和社会状态之间并不存在一种状态，而是存在一种它本应像《遐想录》中的"现在"那样持续下去的过程。

它已经是社会、情感、语言、时间，但它尚不是奴役、偏爱、音节、韵律和间隔。替补是可能的，但尚没有任何东西发挥作用。卢梭的节日排除游戏。节日的时刻是纯粹连续性的时刻，是欲望的时间与快乐的时间之间的无分延的时刻。在节日之前，在纯粹的自然状态中，没有连续性的体验 ； 在节日之后，间断性 的体验开始产生；节日是连续性体验的模式。因此，在概念的对立中，我们所能确定的一切乃是在节日的早晨所形成的社会。这些对立首先以连续性和间断性、以原始的节日与社会组织、以舞蹈与规则的基本对立为前提。

节日之后是什么呢？是替补的时代，音节的时代，符号的时代，代表的时代。这是乱伦禁忌的时代。节日之前没有乱伦，因为没有乱伦禁忌和社会。节日之后没有乱伦，因为它遭到了禁止。卢梭宣布了这一点，我们马上可以看到。由于他对节日期间发生的事件未发表任何看法，对欲望和快乐之间的无分延状态也未发表任何看法，因此，如果愿意的话，我们可以完成对"最初的节日"的这种描述，并且取消仍然影响这种描述的禁令。

在节日之前 ：

怎么！在此之前，人是从地下冒出来的吗？没有两性的结合，没有人的相互理解，世代之间能够延续吗？不能：那时有家庭，但没有民族；有家庭的语言，但没有大众化的语言；有婚姻但没有爱。每个家庭是自足的，并且仅仅通过近亲繁殖而传宗接代。同一个父母所生的子女一起长大并且渐渐找到了互诉心曲的办法，两性的区别随着年龄的增长而日趋明显，自然倾向足以把他们结合起来。本能取代了情感，习惯取代了偏爱，他们结为夫妇，但仍如兄妹。

这种无禁忌状态在节日之后 中断了。如果我们留意另一个的确非常普通的空白点，我们就不大可能在追忆这种节日时因遗漏了乱伦而大惊小怪：在描述无禁忌状态时卢梭并未提到母亲，而只提到了姐妹。[82] 在"姐妹"一词所引出的注解中，卢梭不无窘迫地解释说，乱伦禁忌必须伴随节日，它源于人类社会的诞生过程，并打上了神圣 法律的印记。

最初的男人必须与他们的姐妹结婚。在这种淳朴的原始风俗中，只要家庭处于孤立的状态，这一做法就会长期存在下去。在更古老的民族融合之后甚至依然如此 。而禁止这样做的法律因为成了人类的制度而变得神圣起来 。仅仅根据它所形成的家庭纽带来看待这种做法的人没有看到它的最重要方面。家庭关系必然在两性之间产生亲切感。如果这项神圣的法律不再把话说到心坎里 并且不再强加给肉欲，那么，从那时起，由于两性之间的亲切感，人们之间就不再有礼貌。那些非常可怕的风俗很快会导致人类的毁灭。（着重号系引者所加）

卢梭通常只给自然的声音赋予神圣的品格，这种自然的声音向心灵说话，向仅仅铭记在心灵之中的自然规律说话。在他眼里，只有一种 制度，只有一种 基本的约定是神圣的：《社会契约论》指出，它就是社会秩序本身，是法权，是作为一切惯例的基础的约定："社会秩序是一种神圣权利，这种权利是其他一切权利的基础。但这种权利并不是从自然中产生的，因而必定建立在约定的基础上。"（《社会契约论》，第1卷，第1章，第352页）

我们难道不能据此将乱伦禁忌，将神圣的法律置于基本制度的层次，置于确保所有其他秩序并使其他秩序合法化的社会秩序的层次？《社会契约论》既没有提到乱伦禁忌的作用，也没有详细说明这种作用，而仅仅为它预留了位置。卢梭认为，家庭是惟一"自然"的社会，只有"通过约定"才能始终确保它超越生物学的要求。在作为自然社会的家庭与文明社会的组织之间存在着类似关系和相像关系："领袖就像父亲，人民就像孩子；所有生来自由平等的人，只是为了自己的利益才转让他们的自由。"只有一种因素可以破坏这种类似关系：政治之父不再爱他的孩子，法律因素使他们彼此疏远。最初的约定把生物学上的家庭变成了制度化的社会，它已经取代父亲的角色。尽管这位政治之父疏远了，尽管存在他所体现的抽象法律，但由于他必须寻求快乐，因而必须投入新的东西。这种东西会采取替补形式："全部差别在于：在家庭之中，父亲对子女的爱会补偿他对他们的照料；而在国家中，命令的快乐取代了人民不可能从领袖那里得到的爱。"(第352页)

因此，人们难以将乱伦禁忌（《语言起源论》认为是神圣的法律）与“社会秩序”，与“作为其他一切的基础的神圣法律”分离开来，如果这种神圣法律属于社会契约的范畴，那么，《社会契约论》的说明 为什么没有提到 它呢？它为什么只出现在尚未出版的《语言起源论》的脚注中呢?

其实，这一切通过在这里重新列入乱伦禁忌，使我们得以尊重卢梭的理论阐述的一贯性。如果说它虽是人为的但具有神圣性，那是因为它虽是人为的但具有普遍性。它是文化的普遍秩序。卢梭只在一种条件下将约定神圣化 ： 人们可以将它普遍化，即便它出于精心的设计，人们仍然可以将它视为符合自然的准自然规律。乱伦禁忌恰恰如此。它也是最初的、独一无二 的约定范畴，《社会契约论》告诉我们，为了理解法律的可能性，“我们始终必须追溯”（第359页）这个最早的一致性。必须有一项法律成为众多法律的起源。

在《语言起源论》的注释中，作者显然没有提供存在这种法律的证据。它不必通过社会循环以及一些亲属关系法的结构来说明，不必通过“它所形成的家庭纽带”来说明。所有这些说明均以禁令为前提，但没有阐述这一禁令。卢梭对我们脱离乱伦的原因作了描述：道德（“可怕的习俗”）与物种的生物学协调原则（“人类的毁灭”）交织在一起并且混淆不清。而这两种论据如果不矛盾的话至少有本质的不同（这是弗洛伊德在《释梦》中提到的“手提锅”论据）。此外，这两个论据从本质上讲与下述论证无关：谴责乱伦的道德是根据禁令而创造的，前者起源于后者；我们对那个先于禁令的时代的了解（一代接一代）事实上使生物学论据或自然论据失去了作用。“甚至在远古的民族重新融合之后”，“这种习俗仍在继续，但没有产生不利影响”：这个应该限制神圣法律的普遍性的事实不会使卢梭止步不前。

社会、语言、历史、音节，总之，替补性与乱伦禁忌一同产生。后者是自然与文化之间的连接裂痕。在卢梭的著作中，这一说明并没有提到母亲。它只是更为清楚地指出了母亲的地位。人工符号的时代，指代者与被指代者之间的约定关系的时代，属于这个禁忌的时代。

如果我们考虑到自然的女性（自然、母亲、姐妹）乃是在欲望中，即在超越需要的社会情感中被代替和补充的被指代者或所指，我们就会看到惟一的被指代者、看到独一无二的所指。卢梭在提高禁令的神圣性时吩咐以能指来代替所指。他不仅承认而且强烈要求人们暂且 满足符号对指代者的神圣必然性的神圣要求。《爱弥儿》指出，"一般来说，只有当你无法表示物本身时 ，你才能以符号代替事物；因为符号吸引儿童的注意力，并且使他忘记了符号所代表的东西。"(第189—190页，着重号系引者所加)

在此表示事物是不可能的，但这种不可能性并不是自然的。卢梭本人就指出过这一点。况且，它并不只是普通的文化因素，因为它是神圣的普遍的禁令。它是文化本身的因素，是情感、社会、语言的尚未公开的起源；是最初的替补，这种替补通常使能指代替所指，使一些能指代替其他能指成为可能，这一点最终有助于阐述词与物的差别。这种替补十分危险，以致我们只能通过由它衍生的某些结果间接地指出它。我们既不能表示它，也不能给它命名，而只能以手指的无声动作指出它。

排除了与母亲、与自然、与作为基本所指的存在的关系，无疑是社会和语言的起源。但是，我们从此可以谈论起源吗？起源概念或基本所指概念不过是一种存在于、铭记于由禁令开创的意指体系中的必不可少的功能吗？在替补游戏中，人们始终能将替代物与它们的所指联系起来，后者仍然是一种能指。基本所指，被描述的存在物的意义（更不必说事物本身），决不可能在符号之外或在游戏之外自动呈现出来。甚至被我们说出、命名并被描述为乱伦禁忌的东西也不能逃避游戏。在这个系统的某个地方，能指再也不能被它的所指所取代，以致最终没有任何能指可以单纯地、简单地被所指所取代。因为不能进行替换的地方也是整个意指系统的方向所在，在那里，基本所指被视为所有指称的终点，并且把自己作为瞬间可以毁灭整个符号系统的东西掩盖起来。它既通过所有符号言说出来，又遭到它们的禁止。语言既不是禁忌也不违反禁忌，它不断将两者结合起来。这种地方并不存在，它始终难以捉摸，或者无异于说，根据我们不可消除的致命欲望，它一直被铭记在它应该避免或本应避免的东西中。这种地方反映

在节日里，反映在水井中，当“快乐和欲望混在一起并且一同出现时”，人们围着水井“跳起欢乐的舞蹈”。节日本身 就是乱伦本身 ，如果存在 这类东西——本身 ——的话；如果存在乱伦，乱伦不会证实禁止：在禁止之前它不是乱伦；在遭到禁止之后，乱伦只有承认禁止才成为乱伦。我们始终无法把握节日的界限，社会起源的界限，现在的界限，在这种“现在”中，禁令与违反禁令一同出现（应该一同出现）：这种事不断发生，（但）从未以本义 发生。我仿佛 觉得自己一直在犯乱伦罪。

因此，社会的产生 并不是一种过程，它是一个点，是一种纯粹的、虚构的、不稳定的、难以把握的界限。人们在到达这种界限时就越过了这种界限。社会在哪里开始也在哪里推迟。它自存在之时起就开始衰落。南方变成了它自己的北方。情感在超越需要时又产生新的需要，而新的需要又败坏情感。起源后的衰落类似于起源前的重复。表达（articulation）代替了情感，恢复了需要的秩序。协定取代了爱。舞蹈尚未尝试，就在开始退化。节日变成了战争，并且已经发生在水井边：

以放牧为生的野蛮人尤其需要共同的水源。根据上古史我们可以了解到，这里事实上是产生协定和争端的地方。*

*要了解有关例子可参看《圣经》“创世记”，第21章，涉及亚伯拉罕与亚比米勒有关盟誓的水井的内容。

水井处在情感与需要，文化与土地的边界。清澈的水映照出爱的火焰；这是“晶莹明澈的泉水”；但是，水不仅是明澈的心灵，它也是清凉的液体：干渴时需要 的物体，自然的物体，是牲畜的物体，未开化的牧人的物体：“人们对水的需要甚于对火的需要。”

如果文化在其源头遭到了破坏，那么就无法辨认出任何直线性的顺序，不管这种顺序是逻辑顺序还是年代顺序。在这种破坏过程中，最初引进的东西已经腐败，因而回到了起源之前的状态。在南方，为了表达新的需要，只有通过清晰的发音、通过冷却人们才能听懂言语。这样它就回到了北方，也就是说回到了南方的南方。节日的早晨的确

相当于节日的前夕。跳舞的地点仅仅是它们的差别的不可把握的界限。北方和南方不是地区，而是相互依存的抽象地点。语言、情感、社会既不源于北方也不源于南方。它们是替补运动，通过这种运动两极相互依次 更替：通过这种运动，语调在发音时遭到了破坏，通过间隔而被推迟。地区差别不过是欲望和快乐之间的分延。它不仅涉及语言的多样性，它不仅是语言分类的标准，它是语言的起源。卢梭并未宣布这一点，但我们看到他对它作了描述。

从此，我们将不断证明，文字是这种分延的别名。

---

(1) 参见《言语与现象》。

(2) 样板（matrice），本意为子宫、模具。—— 译者

(3) 在此可以广泛引用《论根据的本质》（德文原文为Vom Wesen der Grundes。—— 译者）和《论真理的本质》（德文原文为Vom Wesen der Wahrheit。—— 译者），特别是与Polis（城邦）、Agathon（善）和Aletheia（去蔽）这些概念有关的一切内容。

(4) 我们将参考以下版本：阿诺和朗瑟洛《波尔罗亚尔的普遍的理性语法》；M· 珀蒂托：《论法语的起源和发展》前言，并附有M· 杜克洛的《评注》（我们加了一些注释）。佩莱（Perlet），共和历十一年，即1803年。

(5) 见杜克洛的《评注》第396页。除《语言起源论》外，在七星版［标题是《发音》（第2卷，第1248页）］的大量注释中，在斯特雷凯森-莫尔图版本（题为"语言论残篇"）中，可以发现对这部著作的明确回应。卢梭在他的论文中将道德堕落、发音的讹误与文字的进步联系起来。他甚至引用了一些讹误的例子，他曾有亲眼目睹这种讹误现象的令人怀疑的特殊经历，并且这些现象是由"嗓音、语调或习惯上的发音错误"造成的。"我已亲历一些语词的发音变化，这些语词是：Charolois—Charolès，secret—segret，persécuter—perzecuter等

等。”在杜波（Du Bos）神父的《诗与画的批判性反思》（1719年）中也可以发现这类题材。

(6)　同上书，第397页。

(7)　见杜克洛的《评注》第421页。“正是一个民族集体创造了语言。在一个又一个世纪中，它被无数的需要、观念的汇集以及物质原因和精神原因改变和结合起来，但无法确认改变、变化或进步的时期。常常发生突变；有时甚至连那些形而上学的创造者也没有想到和认识到这种精致的形而上学。……文字（我指的是有读音的文字）像语言一样，不是缓慢地不知不觉地逐步形成的，尽管它是在许多世纪之后产生的；但它像光一样突然出现。”

(8)　七星版（第1卷，第560页注释3）。

(9)　《卢梭的理性主义》（1948年），第17—18页。《卢梭及其时代的政治学》（1950年），第146页。

(10)　第一部《论文》，指《论科学与艺术》，下同。—— 译者

(11)　《政治学论文集》I：10，也可参看亨德尔：《卢梭，道德家》（伦敦、纽约，1934年）第1卷，第66页及以下各页。

(12)　参见下文第277页。

(13)　我引用过德拉泰的注释。也可参见斯塔罗宾斯基编辑的著作，《起源与基础》，七星版，第154页，注释2。

(14)　我们指的是芒德维尔。见《论科学与艺术》七星版中斯塔罗宾斯基的注释。我们在此参照了《论科学与艺术》（第3卷，第154页，着重号系引者所加）。

(15)　着重号系引者所加。卢梭选择的例子对我们来说并非不重要：“不用提母亲对子女的温柔以及为救子女脱离险境所面对的危险。众所周知，马不愿践踏活着的动物躯体。一个动物经过同类动物的尸

体时也会感到不安：有些动物甚至会把尸体掩埋；牛走进屠宰场时的哀哞表明它们碰到的恐怖场面给它们留下了印象。我们高兴地发现《蜜蜂的寓言》的作者被迫承认人是富于同情心的敏感的存在物。他撇开冷峻精妙的文风，以实例为我们描述了一个被囚的人所见的哀婉动人的景象：他从囚禁的地方看到外面有一头野兽从母亲怀中夺走婴儿，以锋利的牙齿咬住婴儿细嫩的手臂，以爪子撕开颤抖的内脏。尽管这与他个人毫无关系，目睹这一场面的人难道不觉得可怕！不能帮助那个弱小的母亲和垂死的婴儿他难道不感到焦急！这是先于所有反思的纯粹自然情感！”

(16)　我们要追问的是，人们是否可以像R· 德拉泰那样在这一点上将《爱弥儿》的学说与《起源与基础》对立起来（“在《爱弥儿》中怜悯是从自爱中派生的情感，而《起源与基础》将这两种原则对立起来……”《卢梭的理性主义》，第99—100页）。

(17)　众所周知，卢梭曾计划写一本论述妇女在历史中的作用的著作。在他看来，这既恢复历史的本来面目（人类历史故意掩盖妇女作用的重要性），又可通过“对某些情愿受女人统治的大人物，如地米斯托克利（Thémistocle）、安东尼（Antoine）等人的观察想起妇女有时所起的有害作用。安东尼妻子弗维娅（Fulvie）为了未能得到恺撒的爱而挑起战争”。参见《论妇女》以及《论妇女暗中挑起的重大事件》（七星版，第2卷，第1254—1257页）。

(18)　加尼耶版，第204页。我们也应该读整个注释1。令作者感到惊奇的是，“像这样的笑话，在法国已为那些风趣的人按字面的意义作了相当多的应用。”

(19)　《起源与基础》，第159页。关于这些观点与伏尔泰、布丰（Buffon）或普芬道夫（Pufendorf）提出的相反观点或相关观点的关系问题，可参见七星版，第158—159页的注释。

(20)　《致达朗伯的信》第206—207页。也可参见206页的注释。它是这样开头的：“女人一般说来不喜欢艺术，她们对艺术一窍不通，并

且缺乏天才……”“在性交中……男人应当强悍和主动，女人应当柔弱和被动。”（《爱弥儿》，第446页）

在完全同意这种女性观念、这种文化堕落观念以及对奴隶进行奴役的道德系谱学观念时，尼采本应憎恨卢梭，这不是显而易见吗？他认为卢梭是奴隶道德的著名代表不是显而易见吗？他本应从怜悯中看到文化的颠覆和主人的奴役方式不是显而易见吗？

沿着这条思路有许多方面需要交待。我们尤其会由此出发对卢梭的女性模式和尼采的女性模式进行比较：支配或勾引同样可怕，不管是两者择一还是双管齐下，不管是采取温柔的形式还是采取毁灭性的或狂暴的形式。把这些模式解释成对阳刚之气的单纯 肯定是错误的。也许诺瓦利斯（Novalis）看得更为透彻并且超出了卢梭本人在《忏悔录》的开头（第12页）所说的、他的“十分女人气的性格”。“卢梭的哲学论断严格说来是一种女性哲学或女性理论。”（《百科全书》，M· 德冈迪拉克译，子夜出版社，第361页）

(21)　参见R· 德拉泰：《卢梭的理性主义》，特别是第30页及以下各页。

(22)　R· 德拉泰回忆说：“涂尔干（Durkheim）……第一个指出了这种潜能概念在卢梭那里的重要性。”《卢梭的理性主义》，第13页。参见涂尔干《社会契约，书本的历史》，载《道德与形而上学杂志》（第25卷，第1、2分册。—— 译者），1918年1—2月号（第1—23页、129—161页。—— 译者）。运用这种潜能概念可以解决卢梭体系的大部分矛盾。这一概念能粘合一切裂缝，特别是社会的破损与自然的依次连接。参见德拉泰：《卢梭及其时代的政治学》，第148页。显而易见，关于潜能 的主题屡屡遭人误解。这种误解是涉及天赋观念的核心问题，也是涉及洛克与莱布尼兹的关系或莱布尼兹与笛卡尔的关系的核心问题。

(23)　以不同于论道德那一章的方式将康德与卢梭联系起来的想法自然表现了这种论点。使时间化的运动与想象的系统化、纯粹的感受性与现在的自恋行为得以沟通的全部环节，在《康德与形而上学问题》

中，海德格尔的解读反复提到的种种观点，通过审慎地公认的途径引导我们回到卢梭主义的领域。

(24) 《语言起源论》使我们极少相信原始战争，也极少相信黄金时代。从这两种观点看，《语言起源论》与卢梭主义的一些重要观点是一致的。在日内瓦讲演的原稿（《社会契约论》，第一版，1756年）中，卢梭写道："黄金时代始终是异在于人的状态。"

(25) 第153—154页。也可参见第152页以及论"自然状态"的论文残篇："只要人保持原始的天真无邪状态，他们就只需自然之音的指导；只要他们不为恶，他们也就不会行善。"（第476页）

(26) 如果将这四段文字并列在一起，就可以再次证明这种怜悯学说在文本上的统一性："尽管怜悯是人心与生俱来的，但如果没有想象的推动，它将永远处于沉睡状态。我们怎样才能产生怜悯之心呢？走出我们自己并与受苦者打成一片。我们相信他在多大程度上受苦，我们也在多大程度上受苦。我们感受的痛苦不在我们自己身上而在他人身上。"（《语言起源论》）

"因此，怜悯是与生俱来的，是根据本性的命令而打动人心的最初相关情感。要变得敏感和具有怜悯之心，儿童必须知道他有一些同类正遭受他受过的苦难，正感受他受过的痛苦和其他不幸，由于他能将心比心，他能了解这些不幸。如果我们不走出自我并与受苦的动物打成一片，比如说抛开我们的性情，领略别人的性情，我们怎能为怜悯所打动呢？我们相信他在多大程度上受苦，我们也在多大程度上受苦；但这种痛苦不是我们自己的痛苦而是他人的痛苦。因而，只有唤起一个人的想象并超越自己，他才会变得敏感起来。"（《爱弥儿》，第261页）

"显然，这种情感以大量已有的知识为前提。我怎能想象我不了解的疾病呢？如果我不知道他人在受苦，如果我不知道他与我具有某种共同点，我在看到他人受苦时怎么会感到痛苦呢？没有反思能力的人不可能宽厚，不可能有正义感，也不可能有怜悯之心；他也不可能成为恶

毒、报复性强的人。没有想象力的人只能感受到自己，他孤零零地生活在人类中间。”（《语言起源论》）

“指出可以使他走自然之路的方式也就是表明他怎样才会偏离这条道路。只要他仅仅意识到自己，他的行为就没有道德可言。只有当他超越自己时他才能首先形成善恶的情感，继而形成善恶的观念，正是这种观念使他成为人，成为人类的一分子。”（《爱弥儿》，第257页）

(27)　参见七星版《忏悔录》，第560页编者注③和④。

(28)　《卢梭年谱的若干问题》，《卢梭年鉴》第9卷（1913年），第37页。

(29)　《卢梭的体系》，载《高等教育杂志》（1895年）。

(30)　这也是H· 博杜安（H. Baudouin）的结论（《卢梭的生平与著作》，巴黎，1891年版）。他讨论《语言起源论》的那页文字指出了怎样才能正常地阅读卢梭，特别是《语言起源论》，并使我们可以看到存在的差距：“我们应该将《语言起源论》置于《论科学与艺术》与《起源与基础》之间。卢梭也将《语言起源论》称为《论旋律原理》。事实上，他在本书中既讨论了语言也讨论了音乐，这并不妨碍他大量讨论社会及其起源……这本书的写作时间不太清楚，但从上下文可以确定。卢梭谈到艺术和科学的有害作用的那几段话表明他已形成对这一问题的看法；众所周知，他对其著作的写作时间仍含糊其辞。因此，他本可以晚些写作《语言起源论》。但我们不难发现，他尚未形成他在《起源与基础》中提出的有关社会问题的那些基本思想。（在第1章的注释中选自《关于戏剧的通信》的那段引文并非严肃的异议。事实上，最简单不过的事情莫过于事后加一个注释。）尽管不够妥当，《语言起源论》仍将真与假，谨慎与鲁莽奇特地混合在一起。其方法始终带有假设性、缺乏根据，一些社会理论至少没有特色。人们会常常以为自己在阅读《起源与基础》：同样的风格，同样的措辞，同样的研究步骤，同样的思路和想法。但从中可以发现，作者下结论时非常谨慎，非常尊重《圣经》与传统，非常信仰上帝，非常害怕唯物主义哲学家，以致人们仿佛觉得自己毫无疑虑。总之，卢

梭创作了一件过渡性的作品，它预见而不是充分展现邪恶。如果他知道如何使用他在其中确定的善，他就能由此获得健全的观念。不幸的是，他在其中种下了他在后来的著作中进一步发展的错误的种子，这是一个值得注意的例子：他必须处处留心，以便在一定程度上了解他的才能和生活，了解通过极端的逻辑推出极端结论的原则开辟了什么道路。”（第1卷，第323—324页）

(31) 《卢梭思想的统一性》，《年鉴》第8卷（1912年），第1页。

(32) “这便是卢梭的作品给我的印象：形式多样、激动人心，跌宕起伏而让人心绪不安。然而，从特定时候开始，它在精神上和方向上仍然保持连续性和不变性……”这位作家“喜欢空想，胆小怕事”，其作品 则“豪放不拘，挥洒自如”、“充满革命的火药味”，会导致“无政府状态”和“社会专制”。朗松断言，“这位作家的人品与作品的反差，如果人们愿意，可以称之为矛盾，但不应掩盖它，因为卢梭本人就是如此。”我们之所以对卢梭和朗松感兴趣，恰恰是因为他们顽固地掩盖对人品与作品的“矛盾”的这种“批判性”揭露。说明这一点是否还有必要？在促使我们承认某种内在矛盾时，这个“卢梭本人”掩盖着什么呢？在何时何地人们相信“卢梭本人就是如此”符合事实呢？

(33) 这也是朗松的观点，他最终同意马松的看法。

(34) 尤其值得注意的是，第7章补充了长篇注释，整个第6章作了重大修改。在初稿中，卢梭认为荷马很可能不会写作（手稿第29—30页）。在重读他的原文时，他划掉了这段话并在旁边补充说，“‘注意’，我们应避免这种愚蠢想法，因为在《伊利亚特》中柏勒洛丰的故事说明在作者所处的时代已经讲究写作技巧，但这并不妨碍他的作品是唱出来的，而不是写出来的。”（马松的注释。我以为，对手稿的考察所取得的成果不像马松想象的那样大。）

(35) “我打算出版卢梭暂停写作的正文定稿，因为前言尚未完成……。这篇前言后由A· 扬森（A. Jansens）发表于《作为音乐家的卢梭》（*J. J. Rousseau als Musiker*，柏林，1884年，第472—473

页）。但多有疏漏和错误，他的大部分著作都是如此。”（摘自马松的注释）

(36) l’orient，直译是东方。—— 译者

(37) 这段话涉及动物语言与人类语言的区别，《语言起源论》把这种区别等同于不可完善性与可完善性的区别：“这种独一无二的区别具有深远意义。据说这种区别可用器官的区别来说明。我看到这种说明感到很奇怪。”（第1章结尾）

(38) 斐瑞克拉忒斯Phérécrate，其全盛期约为公元前430年—公元前410年，古希腊剧作家。—— 译者

(39) 在《实践理性批判》中，尤其是在《道德的形而上学基础》（*Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*），1797年，本书区分了两类例证，一类是应用规则的个案，另一类是“概念的纯粹理论表述”的特例，以及1803年出版的《论教育》（*Über Pedagogik*）的注释中，我们可以发现相同的例证问题以及在字面上相同的表述。在此指出这一点有何用处呢？

(40) 狼蛛一种南欧的蜘蛛，曾误以为被其咬后会引起毒蜘蛛舞蹈症。—— 译者

(41) 轮廓（trait），在音乐中即“经过音群”。—— 译者

(42) “拉莫先生在其体系中固执地认为，我们的全部和声 应该出于自然，为此，他诉诸他自己发明的另一种实验，……首先，这种实验是虚假的，……尽管我们应假定这种实验的真实性，但这远远不能排除困难。如果正如拉莫宣称的那样，全部和声 源于发声物体的共鸣，那么，使发声物体产生震动而不产生共鸣，仿佛声音本身完全不同于这些震动搅动的空气，这在物理学上是不可思议的。”

(43) 参照《忏悔录》，第334页。

(44) 拉丁文，字面意思是“在那时”。—— 译者

(45)　拉丁文，字面意思是“在此时”，“辩解”。—— 译者

(46)　“当我们想到在世界上所有有音乐和歌曲的人中只有欧洲人才有和声学 与和弦，并且发现这种声音悦耳动听时；当我们想到世界虽经历如此漫长的岁月，但在培植全人类的优美艺术过程中却不知道这种和声 时；当我们想到没有动物，鸟类和自然存在物可以形成不同于齐鸣的和声、不同于旋律的音乐时；当我们想到东方语言如此响亮、如此富于乐感时；当我们想到如此优美动听、如此富有艺术性的希腊歌曲，从未指导过这些喜爱我们的和声 的骄奢淫逸的人时；当我们想到没有和声他们的音乐仍然具有异乎寻常的效果时；当我们想到我们的音乐虽有和声，但仍然十分软弱无力时；最后，当我们想到做出这种重大发现并将它作为所有艺术规则的基础是否是专为北方民族保留的，而北方人的粗糙感官容易为喝彩和粗声粗气的嗓音所打动而不是为甜美的音调和富于屈折变化的旋律所打动时；当我说我们注意到这一切时，很难不怀疑我们的和声 不过是哥特式的野蛮人的发明。如果我们更多地了解真正的艺术美和真正自然的音乐，我们就决不应当仿效这种发明。然而，拉莫先生宣称和声 是音乐的最大美感的源泉。但是事实和情理与这一看法相矛盾。之所以说与事实相矛盾，是因为音乐的所有重大影响自旋律配合法发明以来已经不复存在，音乐已经丧失全部生机与活力。我还想补充的是，纯粹的和谐美是精致的美，它们仅使精通艺术的人感到愉悦；然而，由于真正的音乐美是自然美，每个人都能感受并且应该感受到这种美，不管他学富五车还是无知无识。

之所以说与情理相矛盾，是因为和声 并不进行模仿，而音乐在形成意象或表达情感时恰恰是通过模仿才能上升到戏剧的或类似的层次，这是艺术的崇高部分，并且是惟一具有活力的东西。仅仅表示声音的物理性质的一切，过分拘泥于它给我们带来的快感并且对人的内心极少发生影响。”（《辞典》）

我们顺便要提到的是，卢梭承认他在别处加以否认的两种观点：1．音乐美是自然美；2．动物也有歌曲，这种歌曲无疑是纯粹的旋律，但从最终意义上讲是圆润的。因此，在处理自然概念和兽性概念的过

程中，矛盾的意义和功能得到了肯定：例如音乐，只有通过以僵死的和声威胁它的东西才能成为音乐（人的音乐），并且超越兽性。

(47) 第13章"论旋律"几乎全用来讨论绘画。我们应该完整引述这页有名的文字。现在比以往任何时候可以更多地对其反话的多种意义进行评论："试想，一个国家中无人知道绘画，但有许多人终生对不同层次的颜色进行调配，人们却认为他们擅长绘画。这些人看待我们的绘画就像我们看待希腊的音乐。如果他们听说美丽的画面，哀婉动人的场面的魅力在我们心中激起了各种各样的情感，他们的学者会深入研究这种材料，将他们的颜料与我们的颜料进行比较，确定我们的绿色颜料是否更精美，我们的红色是否更鲜艳。他们会努力找出哪种颜色的调配令人落泪，哪种颜色的搭配令人愤怒。这个国家的人会用滴定管检测我们的几块撕碎的绘画。随后他们会惊奇地发问在这种着色中什么东西最神奇。

如果邻国人着手发挥线条和笔划的作用，绘一幅草图，画出某种尚不完美的图形，这种图画会被视为变幻不定的巴洛克式的涂鸦。为了鉴赏，人们要坚持这种简单的风格，它实际上什么也不表达，而是鲜明地表现美的微妙差别，调出大块大块的颜色，涂出一长串隐约可见的色彩，而没有一点绘画的特征。

最后，随着时代的进步，人们会以光谱进行试验。某个著名艺术家会将美的体系建立在这一基础上。先生们，他会告诉他们，真正的哲学要求追溯事物的物理原因。看看光的分析，看看基色，观察它们的关系，它们的比例，这就是绘画给你们的真正的快乐原则。所有这些关于图画、描绘、图形的神秘谈话恰恰是法国画家的骗局，他们认为通过他们的模仿可以产生不知什么样的激动人心的效果。然而他们知道的只是一些感觉而已。你们会听说他们的绘画的奇迹，但还是看看我的颜料吧！"

卢梭进一步延长了这个局外人的想象的谈话，他事实上不过是一个法国音乐家和音乐理论家的通讯会员—— 局外人与绘画理论家，与拉莫相似。"他会继续说，法国画家们也许看到了虚无缥缈的东西。自然会给他们赋予鉴别细微差别的能力，会给他们赋予某种对色彩的辨别

力。但我已经向你们揭示艺术的真正的重大原则。我指的是艺术！先生们，是所有艺术和所有科学。对色彩的分析，对各种折射率的计算会向你们揭示自然界的惟一精确的关系，揭示各种关系的规律。宇宙中的一切都不过是关系。因此，当人们懂得绘画时他们可以懂得一切；当人们懂得调色，他们就可以懂得一切。

当一位像这样思考问题的完全缺乏感受能力和鉴赏能力的画家，愚蠢地将其令人愉悦的艺术限于单纯的技法时，我们该向他说些什么呢？关于将和声视为音乐的强烈效果的惟一源泉并抱有类似偏见的音乐家，我们该说些什么呢？我们不妨请第一种人去刷墙，判后者去演法国歌剧。”

(48)　见第1卷的这一段文字，它说明了我如何“通过这种方式学会了默默妄想，隐含不露、撒谎、偷窃，……”（第32页）。在上段文字稍前一点有下面这样一段话，由于各种各样的原因，这段话在此值得重新阅读：“我本质上并不讨厌手艺：我对绘画有明显的鉴赏力；我也喜欢摆弄雕刻工具，并且由于对钟表匠的雕刻技巧要求有限，我希望达到完满状态。我也许本该如此，我没有我师傅那么残忍，过多的约束使我厌恶我的工作。我在上班时间偷偷去做一些令我觉得自由的事情。我为自己和同伴雕刻骑士勋章。我师傅当场发现我在做这种违禁的事情并将我痛打一顿，他宣布我在练习伪造货币，因为我的勋章上刻有共和国的军队。我发誓，我对假币一无所知，对真币也仅知一二。我对刻罗马字的货币单位As的了解甚于对我们的三苏硬币的了解。”

(49)　最近的参考文献可以追溯到孔狄亚克。参见《论人类知识的起源》（1756年）中“论诗的起源”一章。

(50)　usteron proteron两词，古希腊文的拉丁化拼法，语出孔狄亚克的《论人类知识的起源》一书，意为“违反自然顺序”、“前后颠倒”。—— 译者

(51)　斯特雷凯森· 莫尔图1861年发表了这一残篇，该手稿已经遗失。七星版《政治学残篇》重印了这一部分（第3卷，第529页），题

为“气候对文明的影响”。

(52)　卢梭在一条注释中补充说：“土耳其语是一门北方语言。”

(53)　在与语调有关的《论发音》一文中也出现了“替补”一词（第1249页）。

(54)　也可参见《关于新乐谱的计划》（1742年），《论现代音乐》（1743年），《爱弥儿》第162页（它是以这样的开头来展开的，“你们可以假定由于我不急于教爱弥儿阅读和书写，我也不想教他识谱”），以及J· 斯塔罗宾斯基：《透明性与障碍》，第177页及以下各页。

(55)　关于“改变说话内容本身而不明显改变韵律的音调”的演说语调，杜克洛断言：“我们以文字标明疑问与惊奇。但是，我们有多少心灵的动机，因而有多少说话语调的变化，没有书写符号，并且只有通过理智与情感才能把握！这就是变音，它们表示愤怒，轻蔑，嘲弄等等。”(第416页)

(56)　参见R· 德拉泰：《卢梭及其时代的政治学》，第175页。

(57)　J· 莫斯科尼（Jean Mosconi）提出，《语言起源论》谈到了纯粹的自然状态，“两部著作中……的‘棚屋时代’毫无共同之处”。见“分析与创造：对18世纪的判断力形成理论的考察”，载《分析手册》，4，第75页。

(58)　至少在基本概念方面，这种论点不是对卢梭提出的。它受到孔狄亚克的《论人类知识的起源》（第一部分“论语言的起源与进步”）的重大影响。我们也可以通过孔狄亚克追溯到沃伯顿（同前书）。也许我们还可以追溯到迪波神父的《对诗与画的批判性反思》（1719年）（特别是第35章论语言的起源），以及拉米（Lamy）神父的《修辞学》（《语言起源论》作了引用）。关于这些问题，我们参考了由J· 斯塔罗宾斯基编的七星版《起源与基础》（特别参考了第151页注

释1），以及他在《透明性与障碍》（第169页及以下各页）中对符号问题的透彻分析。

(59)　关于儿童的“自然语言”：“不无力量的手势语成了言语的补充。儿童不是使用他的虚弱的手来做手势，而是用他的脸来表示。”（《爱弥儿》，第45页，着重号系引者所加）

(60)　“精神分析将告诉我们：在梦中不能说话是死亡的通常表达。”（弗洛伊德：《三个首饰盒的选择》）卢梭在《遐想录》中也指出，沉默“向我们提供死亡的意象”。（第1047页）

(61)　塔尔昆（Tarquin），古罗马国王。—— 译者

(62)　特拉叙布卢斯（Thrasybule），雅典民主派政治家和军人。—— 译者

(63)　芝诺（Zenon），东罗马帝国皇帝。—— 译者

(64)　我们在《爱弥儿》第4卷中再次发现了这些例子，并且这些例子以相互关联的形式表现出来。这是对古代雄辩术中的言语经济原则的赞扬。“使人感受最深的言语不是用语词表达的，而是用手势表达的：它们不是讲出来的，而是表演出来的。眼睛注视的东西激发想象力，唤起好奇心，使心灵对我们将要说出的东西保持警觉，并且这种东西常常显示出全部底蕴。特拉叙布卢斯和塔尔昆砍去罂粟的头，亚历山大在宠妃嘴唇上盖印，……等等，所有这些不是比他发表长篇演说更能清楚地说明问题？”（第400页）

(65)　大流士（Darius），古波斯国王。—— 译者

(66)　西徐亚（Scythie），古代黑海北面的大草原地区。—— 译者

(67)　所有论述文字史的巨著都会提到的这个故事是由亚历山大里亚的克利门特和希罗多德传下来的。卢梭也许在沃伯顿的《论象形文字》中读到过这篇故事：“亚历山大里亚的克利门特这样讲述这篇故事：‘据希罗斯的菲勒塞德斯（Pherecydes Syrus）说，当西徐亚人的

国王伊丹图拉（Idanthura）准备反抗从伊斯特河（Ister）过来的大流士时，给波斯人送去一种象征性的东西，它不是信件，而是一只鼠，一只蛙，一只鸟，一支标枪和一架犁。’由于这条信息替代了言语与文字，我们看到，它的涵义是用行为与图形的混合来表示。”沃伯顿回忆了希罗多德的解释（见I、IV部分）：“大流士相信，西徐亚人想通过这个谜语告诉他，他们向他献出土地与水并且归顺他。对知情者来说，老鼠表示土地，蛙表示水，鸟则可以比作马，箭表示他们放弃了自己的权力。但戈布里阿斯（Gobrias）一个曾消灭了波斯僧侣的人，则作了另一种解释：‘如果不像鸟那样逃走，你们就要像老鼠和蛙一样藏在地下或水下，否则你们会被这些箭射死。’因为希罗多德用五支箭代替一支标枪并且没有提到犁，等等，……。我相信，用希罗多德的这一解释补充希罗斯的菲勒塞德斯的原文，会使读者感到高兴。”（第63—65页）

(68)　参见《言语与现象》。

(69)　古拉丁文，直译是不在场。—— 译者

(70)　我们将乐于参考《遐想录》，七星版的编者们所作的注释和提供的书目（第1045页和以下各页）。

(71)　“副堂神父”（*le Vicaire*），即“萨瓦的副堂神父”，见本书第196页译者注。

(72)　《论科学与艺术》指出：“因此，其他技艺的发明对促使人类去从事农业是必要的。”（第173页）《语言起源论》指出：“原始人是猎人或牧羊人，而不是农夫；是牧民而不是种田者。在划分土地的所有权之前，没有人想耕种土地。农业是需要工具的技艺。”（第9章）

(73)　《论人类知识的起源》（II：I.“论语言的起源与进步”），A·科兰版，第111页。

(74)　尽管《论科学与艺术》进一步加深了纯粹自然状态与萌芽社会状态之间的裂缝，它仍多次提到“语言的最初创造必须经历的难以想象

的艰辛和无限漫长的时间”（第146页），提到了“时间飞逝”，提到了“事情在开始时那种几乎难以觉察的发展”；“因为事件的进展愈缓慢，对它们的描述就愈迅速。”（第167页。伏尔泰发现这个评论“十分可笑”。见七星版编者注释。）

(75)　卢梭在一条注释中讲得比较清楚：“确定人的自然惰性的精确程度是不可能的。据说人活着只是为了睡觉，呆板地度日和休息；为避免饿死，他只能痛下决心奋发努力。没有什么能像这种美妙的惰性那样维持了许多野蛮人对其生活方式的热爱。使人焦虑不安、深谋远虑并发挥能动性的情感仅仅产生于社会。无所事事是自保情感之后人的主要的最强烈的情感。如果仔细看看，我们就会发现，就像我们自己一样，每个人都是为了得到休息而工作，是懒惰使我们辛勤工作。”

(76)　R·德拉泰已对它作了这样的描述。（《卢梭及其时代的政治学》，第180页）

(77)　参看J·斯塔罗宾斯基：《透明性与障碍》，第190—191页。

(78)　如果让人分离的力量可能出现在灾难之前和灾难之后，如果灾难在出现时使人们重新联合起来而随着灾难的持续又使人们重新分离开来，那么，需要理论的一贯性虽表现出明显的矛盾仍然可以得到说明。在灾难之前，需要把人们分离开来；在灾难期间，它又将人们联合起来。“大地滋养着人们；当人的最初需要使人分离开来时，又会产生使他们重新联合起来的其他需要，只有在那时他们才开口说话，也只有在那时他们才有说话的动力。为避免自我矛盾，我得有时间作自我说明。”

(79)　《语言起源论》指出：“季节的交替是另一个更广泛更持久的原因，在季节变化造成的各种气候中，它必定会带来同样的影响。”《论气候对文明的影响》指出：“季节的多样性增加了气候的多样性并将它们结合起来。由于它们的连续性在同一种季节中先后包含了几种气候，这种连续性使住在那里的人习惯于它们造成的各种影响，并使他们能在气温与自己国家相似的所有国家旅行和生活。”（第531页）

(80)　应该将这种对节日的描述与《致达朗伯的信》中的描述进行比较，就时间而言，尤其要与《爱弥儿》中的描述进行比较。“为了成为自己的主人，我们首先要成为自己的奴隶，大家都为每个人服务；时间会不知不觉地飞逝。”（第440页）有一段简短的文字会使我们觉得这两种注释并不是并列的：“比较”（在卢梭赋予这个概念的意义上）的可能性是时间差别（它使时间的度量成为可能并将我们抛出现在）以及主人与仆人的差别或不对称性的共同根据。

(81)　参见M· 雷蒙为《遐想录》写的导言以及J· 斯塔罗宾斯基在《透明性与障碍》（第317页）中讨论“晶体的透明性”的专章。巴什拉在《水与梦》中从未引用卢梭的著作。

(82)　只要允许乱伦，就不存在乱伦，当然也就不存在爱情。性关系限于生殖的需要，否则它们就不存在：这是《爱弥儿》所指出的儿童的处境。但卢梭会像他看待与姐妹的关系那样看待儿童与母亲的关系吗？《爱弥儿》中的确没有提到母亲：“随年龄的增长而成长起来的儿童是孤独的。除了习惯性的依恋之外，他不懂得其他依恋，他爱姐妹就像爱自己的手表，他爱朋友就像爱他的狗。他没有意识到他的性别和其他，他也不知道男女之分。”（第256页）

第四章　从替补到起源：文字理论

让我们换个角度，并且深入讨论一下原著中的有关章节：在那里，作者提到了文字并单独进行了分析，文字进入了理论并且被置于历史的视野之中。第5章"论文字"与第6章"荷马是否能写作"也许有点被人为地割裂开来，它们在《语言起源论》中篇幅最长，无论如何，在"论南方语言的构成"那章之后，它们肯定属于篇幅最长的两章。我们已经注意到论荷马这一章的一些修改：它旨在根据事实来重构或保持理论的一贯性，而事实恰恰威胁这种一贯性。如果歌曲、诗歌、史诗与文字无法共存，如果文字给它们带来了死亡威胁，我们如何说明两个时代的共存呢？我们如何说明荷马懂得写作，无论如何正如《伊利亚特》中有关柏勒洛丰（Bellérophon）[(1)]的情节所证明的那样，他能够识字吗？卢梭注意到这个事实，但"陷于（我的）矛盾中不能自拔"，他声称要谴责"荷马史诗的收集者"。他们难道不是根据事实来撰写文字史，而是把它强行塞进"很久以后……仅凭记忆写出的诗歌？""不仅在《伊利亚特》的残篇中，我们极少看到艺术的痕迹；而且我敢说，整部《奥德赛》蠢话连篇，只需改动一两个字其愚蠢就可以暴露无遗。反之，如果我们假定这些英雄都不会写字，这部史诗倒是合乎情理并能前后一贯。如果《伊利亚特》是写出来的，它就不大可能被人传唱。"

因此，我们必须不惜一切代价拯救一个基本观点，没有这个观点，全部语言理论就会崩溃。我们刚刚指出的固执的姿态清楚地表明了这一点：有关文字的章节是《语言起源论》的关键所在。此外，这几章已开始讨论一个罕见的主题，这个主题是《语言起源论》的罕见主题之一，《起源与基础》则没有讨论这些主题；所有其他著作也没有把它们作为理论整体。

卢梭为何从未完成或发表文字理论呢？是因为他在前言大纲中所说的他自认为是个不够资格的语言学家吗？是因为文字理论完全取决于《语言起源论》所提出的语言理论吗？如果不是这样，这种合理的理

由不是更为重要吗？进而言之，那是因为《语言起源论》本该成为《起源与基础》的附录吗？抑或是因为正如卢梭在《爱弥儿》中所说他“羞于”谈论文字这种无聊的东西？他为什么羞于谈论文字呢？因为羞于谈论文字，人们应给文字赋予什么样的意义呢？因羞于写出对文字的看法，因羞于写字，人们应给文字赋予什么样的意义呢？为什么说它是无聊的东西，是人们在《语言起源论》中显然可以看到的那种具有十分危险的致命力量的活动呢？

无论如何，这两章的重要性，为巩固一种理论而做出的不懈努力，为打消对文字的兴趣而费尽心机——这都是不容忽视的迹象。这是文字在形而上学历史中的处境：它是一个遭到贬低、遭到边缘化、遭到压抑、遭到取代的主题，然而从它遭到遏制的时候开始，它仍在施加一种持久的无法摆脱的压力。我们应该抹去一种令人恐惧的文字，因为它涂改了自身在言语中的显现。

原始的隐喻

“论文字”一章在《语言起源论》中的地位可以反映这种处境。事实上卢梭如何根据借用来的基本概念构造文字理论呢？他在描述语言的起源之后开展这项工作。它涉及对语言起源的替补。这种替补揭示了一种附加的替代，一种言语的补充。它被插入语言开始划分音节的地方，也就是说产生于自我失误的地方。此时，表示起源和情感的语调被起源的另一种 标志即音节所淹没。按照卢梭的看法，文字的历史乃是音节的历史。叫喊演变成语言的过程乃是言语的丰富性通过丧失自身，掏空自身，分解自身，表达自身而成为言语的过程。当叫喊开始抹去元音性的言语时自身就被元音化了。卢梭将论文字这一章写进他的著作恰恰是为了说明言语的构成要素，即元音的语调的最初消失过程。我们必须讨论辅音——源于北方——也必须讨论文字。“论文字”一章首先（在第一段中）追溯了辅音的发音抹去 音调（既是抹去 又是取代 ）的过程。我们应该重新阅读这篇导言：

研究语言的历史和发展的人可以发现，言语越单调，辅音就越多；随着音调的消失和音量的平均化，人们要以语法上的组合和新的音节来

代替它们：但是，只有时间的力量才能造成这种变化。随着需要的增长，事情的复杂化，知识的增加，语言的性质会发生相应的改变；它会更加规范、更加冷漠；它以思想代替情感；它不再向情感说话，而是向理性说话。正因如此，音调减少，音节增加；语言更加精确明晰，但也更冗长、更低沉、更冷漠。这种进步在我看来完全是自然的。对语言加以比较并确定它们的悠久性的另一种方式，就是考察它们的文字并根据这门艺术的完善程度倒退回去。文字越粗陋，语言越古老。

因此，文字的进步是自然的进步。它是理性的进步。作为退步的进步乃是作为文字的理性的发展。这种危险的进步为什么是自然 的过程呢？这无疑是因为它是必然的 ，而且是因为这种必然性根据纯粹自然状态的方式和力量在语言和社会中发挥作用。这是我们已经尝试的一种模式：正是需要而不是情感以光代替热，以明晰性代替欲望，以精确性代替力量，以思想代替情感，以理性代替心灵，以音节代替音调。自然的东西，低于语言并先于语言的东西，在语言中事后 发挥作用，在起源之后发挥作用并且导致衰落或退步。它成了抓住高级的东西并把它拖向低级的东西的后来者。这是奇特的时代，是无法描述的文字图式，是它的力量和威胁的难以言表的运动。

语言——文字的住所——的精确性 和严谨性 表现在什么地方呢？首先表现在原义 上。一门精确的严谨的语言应该成为完全单义的、确切的语言，即成为非隐喻性的语言。随着语言支配着形象或抹去形象，语言被书写下来，并且既进步又退步。

这就是它的起源。因为语言原本具有隐喻性。按照卢梭的看法，语言的这种隐喻性源于它的母亲，即情感。隐喻是将语言与它的起源联系起来的特点。文字抹去了这种特点，抹去了"母亲的特点"（同上，第285页）。因此，在这里我们必须讨论"最初的语言必定是形象化的语言"（第3章），这个命题只有在《语言起源论》中才是明确的：

由于人说话的最初动因出自情感，他的最初表达方式是隐喻。形象化的语言是最早产生的语言，词的本义是最后发现的。只有当人看到了

事物的真实形状时，他才以真正的名称来称呼它们。一开始人们只能说出富有诗意的语言，直到很晚才出现推理的迹象。

史诗或抒情诗，故事或歌曲，原始的言语必然是诗意的东西。诗，文学的最早样式，本质上具有隐喻性。因此，卢梭属于根据故事或歌曲中的言语来决定文学作品的古老传统——他只能如此，并且注意这一点决非陈腐的做法。文学的文学性乃是描写隐喻、凝炼诗歌的替补性的辅助手段。文学没有特殊性；它至多具有被诗歌不幸否定的特殊性。尽管我们指出了文学的上述紧迫性，卢梭仍然心安于这种传统。相反，人们可以称之为文学的现代性的一切，试图依据文学对诗的从属性，即对隐喻的从属性，对被卢梭本人作为自发语言而加以分析的东西的从属性，来表明文学的特殊性。如果存在文学的独特风格，而这种风格决不是简单的确实性，那么，它即使不必摆脱隐喻（传统也已断定隐喻可以减少），至少必须摆脱非文学语言中出现的形象的原始自发性。这种现代主张可以取得胜利，或以卡夫卡的方式摆脱一切幻想，它令人绝望，但无疑更加清晰：文学只有超越自身，只有通过一种语言的形象才能生存，而这门语言首先不是它自己的语言；文学也会由于非隐喻的东西进占自身而走向死亡。"有封信这样写道：'在阴郁的冬天，我靠它取暖。'隐喻是使我对写作（schreiben）感到绝望的许多东西之一。写作不能独立于世界，它有赖于看管炉火的少女，有赖于在炉边取暖的小猫，甚至有赖于在炉边取暖的可怜老人。所有这些都是受自身规律支配的独立活动；只有写作是无助的，它不能独立生存，它既是游戏，也是绝望。"（卡夫卡：《日记》，1921年12月6日）

"最初的语言想必是形象化的语言"：尽管这一命题并非卢梭特有的命题，尽管他本可以在维科那里看到这一命题，[(2)]尽管他不仅应该而且肯定在孔狄亚克那里看到过这一命题，而孔狄亚克不仅应该而且肯定从沃伯顿那里采用这一命题，我们仍应强调《语言起源论》的独创性。

卢梭在谈到孔狄亚克时指出，"我也许是第一个发现他的才能的人"，他回忆了孔狄亚克在"写作《论人类知识的起源》时他们之间的'私下

交谈’”（《忏悔录》，第347页）。卢梭接近孔狄亚克更甚于接近沃伯顿。涉及原始的形象语言的主题无疑贯穿了《论象形文字》，并且，在《百科全书》的其他条目中，论隐喻一条（内容最丰富的一个条目）受到了它的启发。但与维科、孔狄亚克[(3)]和卢梭不同，沃伯顿认为原始的隐喻“并不像人们通常认为的那样来自诗意想象的热情”，“隐喻显然来自质朴的想法”。[(4)]如果最初的隐喻没有诗意，那是因为它不是唱出来而是表演出来的。按照沃伯顿的看法，人们忽略了由行为语言向口头语言的不断转变。这也是孔狄亚克的观点。因此，只有卢梭指出了行为语言或需要的语言与口头语言或情感语言之间的彻底分裂。在这一点上卢梭没有直接批评孔狄亚克，而是这样反对他的看法。在孔狄亚克看来，“在行为语言之后产生的口头语言仍然保留了前者的特点。只有仿照行为语言，这种交流思想的新方法才可能产生。于是，人们只得提高嗓音并以明显的停顿来压低嗓音，以代替身体的剧烈运动”（II，I，11§13）。这种类似性与连续性与卢梭对语言的构成和地区差别的看法不相容。在孔狄亚克和卢梭看来，北方无疑倾向于精确、严谨和理性。但由于相反的原因，卢梭认为，远离起源会扩大行为语言的影响，孔狄亚克则认为，它会减少这种影响，因为他认为一切都是从行为语言开始的，而行为语言保留在口头语言中：“在北方民族中人们很快接受了精确的语言风格。由于性格冷漠和不动感情，他们很容易放弃一切与行为语言相似的东西。在别的地方，这种交流思想的方式可以影响很长时间。在南亚地区，即便在今天，人们仍然认为会讲冗长的句子是一种口才（§67）。语言风格原本就具有诗意……”(第149页)

孔狄亚克的立场更难坚持。他必须将诗意的起源（卢梭）与实际的起源（沃伯顿）调和起来。根据这些困难和差别的脉络可以说明卢梭的意图。历史在远离起源时走向北方。对孔狄亚克来说，这种疏远呈一条简单的连续的直线，而对卢梭来说，它经过起源之前的某个地方，通向非隐喻的东西，通向需要的语言和行为语言。

尽管从别人那里借用了许多基本概念，尽管采用了别人的许多观点，《语言起源论》的体系仍然不乏创造性。虽然存在各种困难，手势与言语，需要与情感之间仍然保持某种间断性：

因此，需要似乎支配着最初的手势，而情感发出了最初的言语。通过追溯这些不同的事实，也许人们可以用全新的方式来看待语言的起源。我们迄今知道的这位最古老的东方语言天才断然否认各种语言在形成过程中所设想的具有教育意义的进步。这些语言不是系统的或理性的语言；它们是充满活力的形象化语言。有人认为原始人的语言是几何学家的语言，但我们发现，这些语言是诗人的语言。

需要与情感的区别归根到底只有通过"纯粹的自然"概念来保证。从这种观点可以看出这一概念的限制和法律上的假定的功能必然性。因为纯自然状态的根本特点是分散居住 ，而文化始终是和解的结果、亲近的结果、自我出场的结果。事实上在情感之前或在情感之后 出现的需要、保持、延长或重复原始的分散状态。于是，需要成了纯粹的分散力量，因为它并不源于先于它并改变它的情感。

它必须成为这种力量。人们不是从推理开始而是从感觉开始。有人认为，人创造言语是为了表达需要；在我看来这是站不住脚的。最初需要的自然结果是将人分离开来，而不是将他们接近起来。它只能如此，因为人类四处迁移，迅速住满全球。否则，人类就只能挤在世界上的某个角落，其他地方就会荒无人烟。

如果"这不是毫无差别地具有真实性"，那是因为存在需要，这种需要在结构上先于情感，事实上可能始终处于滞后状态。但是，这仅仅涉及一种事实，涉及一种经验方面可能发生的情况吗？如果分散原则仍然起作用，那是一种偶然性或残余吗？事实上，要说明社会的前夕，要说明社会形成 之前的状态，需要是必要的，要说明社会的扩张 它也是必不可少的。没有需要，在场的力量和吸引力就会自由地发挥作用，构造始终会成为绝对的集中。人们就会明白社会如何抵制分散状态，人们就无法说明社会在空间中如何分布和分化。社会的扩张事实上可以导致"聚居者"陷入混乱状态，它不太有助于组织 、分化和社会群体的有机分裂。在《社会契约论》中，城市的理想规模既不能太大也不能太小，它需要某种扩展，需要居民之间保持某种距离。因此，分散，作为间隔的规律，是纯粹的自然状态，是社会生存的原则和社

会死亡的原则。尽管我们可以将语言的隐喻起源视为情感对需要的超越，分散原则并不外在于这种起源。

事实上卢梭不可能像沃伯顿和孔狄亚克那样提出口头语言与行为语言的连续性，而行为语言使我们停留于“粗浅的观念”中。他必须根据情感与热情的结构来说明一切。他千方百计通过一种实质上非常复杂的捷径来摆脱困境。第3章第2段中的出发点是什么呢？

不是以情感来说明隐喻时遇到的困难，在他眼里这件事显而易见，而是在让人接受这种原始的、事实上令人惊叹的形象语言观念时遇到的困难。这是因为健全的 理智和优美的修辞 （一致把隐喻视为风格的变换）并不要求人们从原义出发去构造和确定形象吗？形象是原义的转移吗？是原义的输送吗？卢梭认识的修辞理论家难道没有作这样的限定吗？它难道不是《百科全书》的定义吗？ [(5)]

为了再现隐喻的最初涌现过程，卢梭既没有从健全的理智入手，也没有从修辞入手。他并不打算使用原义。他置身于先于理论和常识的境地，而这种常识提供了他们希望推演出的东西的结构可能性，他必须向我们表明常识或文体学是如何可能的。这至少是他的计划以及他的情感的心理语言学的初衷。我们将会发现，尽管他有这种意图并且存在各种假象，他仍然要从原义入手 ，他这样做是因为原义必须存在并且既是起点又是终点 。总之，他给情绪表达 赋予一种准确性，他从一开始就承认在指明对象 时原义已经丧失。

以下是面临的困难和解决的原则：

然而，我清楚地感到，读者让我就此止步并追问表达式在获得原义之前怎样才能成为形象化的东西，因为形象仅仅在于意义的转移。我同意这种看法；但是，要明白我的意思，就必须以情感向我们呈现的观念代替我们所变换的语词。因为人们之所以变换语词仅仅是由于他们也变换观念，否则，形象化的语言就不表示任何东西。

所以，在将隐喻理解为能指的游戏之前，我们必须将它理解为观念或意义（所指）的变化过程。观念是被指称的意义，是语词所表达的东

西。但是，它也是事物的符号，是对象在我们心中的表象。这种表象指称着对象并以语词或一般语言学能指来表示，这种表象也可以间接地表示情感或激情。卢梭将他的说明置于这种起表象作用的观念（它是能指或根据这样或那样的关系成为所指）的游戏中。在隐喻被纳入言语符号之前，根据观念与观念所表达的内容亦即它已经描述的东西之间的联系，隐喻体现了能指与所指在观念秩序与事物秩序中的相互关系。于是，原义便体现了观念与观念所表达 的情感之间的关系。不完 全的指代 （隐喻）恰当地表达 了情感。我前面站着一些人，如果我因为恐惧而将这些人看成巨人，这种能指（对象的观念）就具有隐喻性，我的情感的能指则是固有的东西。如果我说"我看见了巨人"，这种虚假的指代就成了我的恐惧的特有表达。因为我的确看到了巨人并且具有某种确实的真理性，具有明显的"我思"的真理性，这种真理性类似于笛卡尔在《指导心灵的规则》中所做的分析：从现象学上看，"我看见黄色"这个命题无懈可击，错误只存在于"世界是黄色的"[(6)] 这个判断中。

然而，在对巨人的知觉和指代中被我们视为原义表达的东西仍然是一种隐喻，而在经验中或语言中不存在先于隐喻的东西。既然言语不能不指向对象，"巨人"作为令人恐惧的符号是原义这一事实，不仅不妨碍，相反意味着，它应该是非本义的或作为对象的符号是隐喻性的。只有当它在注视外界时成为这种情感的假定原因的观念-符号，它才能成为情感的观念-符号。对外界的这种注视可以导致向原始隐喻的过渡。不存在先于隐喻的原义。也没有修辞学家会注意这种隐喻。

因此，为明白隐喻的涌现过程我们必须回到主观的情感，以现象学的情感顺序来代替客观的指代顺序，以表达来代替象征和转换的原始可能性。卢梭反对原义在先的说法，他以事例来回答这个问题：

野蛮人遇到别人时一开始感到害怕。因为害怕，他以为别人比自己高大强壮；他把他们称为巨人 。多次的经历使他认识到这些所谓巨人其实并不比自己高大强壮，他们的身材根本不配用"巨人"这个词来称呼。因此，他创造了另一个他们共用的名称，比如人 ，而用巨人 表示产生幻觉时所出现的幻象。由此可以说明，当情感吸引我们的注意

时，在本义一词出现之前怎样产生了比喻一词。它给我们提供的最初观念并不是真理的观念。我对语词和名称的看法不难应用于句式。情感呈现的幻象是最初出现的东西，与此相应的语言也是最早创造的语言。当发现它的最初错误时，当有识之士使用那些仅仅包含产生它们的相同情感的词句时，它随即成了隐喻性的东西。

1．《语言起源论》既描述了隐喻的诞生过程又描述了它在修辞中的"平静"复苏。只有通过类比、通过言语的复归与重复，我们才能将隐喻视为一种文风（figure de style），一种语言技巧和步骤。于是，人们果断地忽略了最初的置换，忽略了确切表达情感的东西，或毋宁说忽略了情感的指代者："巨人"这个词在字面上所表达的并不是恐惧本身——我们需要一种深入词语本义的新的区分方法——而是"情感呈现给我们的观念"。"巨人"这种观念是情感的指代者的固有符号，是对象（人）的隐喻性符号和情感（恐惧）的隐喻性符号。这种符号之所以是隐喻的，是因为它虚假地 表达对象；它之所以是隐喻的，是因为它间接地 涉及情感：它是符号的符号，它只有通过另一种符号，通过恐惧的指代者，即通过虚假的 符号，才能表达情绪。它只有通过表示虚假的指代者才能确切地表示情感。

后来，修辞学家或作家可以再现和考虑这种作用。这种重复的间隔将野蛮与文明区分开来，并且在隐喻的历史中将它们区分开来。这种野蛮和文明在情感和原始形象所展现的社会状态中自然地相互关联。"有识之士"，即冷冰冰的明晰理性，转向北方并挖出源头的死尸，在认识到"它的最初错误"之后，通过参照其真实的本义对隐喻做这样的处理。在南方语言中，热情的心灵沉迷于隐喻之中：诗人以不确切的方式与世界打交道。好辩论者，有心计的作家，语法学家故意地、冷冰冰地将不确切的风格的结果安排得井井有条。但我们必须恢复这些关系：诗人将真理与本义与他所表达的东西结合起来，他尽可能使自己贴近他的情感。由于不必顾及对象的真实性，他畅所欲言并且可靠地报告他的言语的起源。修辞学家则向客观真理让步，他谴责错误，考察情感，但丢掉了起源的活生生的真实性。

因此，卢梭在明确肯定原始语言是形象化的语言时仍然坚持原义：把它作为起源和目的。一开始这是因为情感的最初观念，它的最初指代者，是按原义来表达的。最终是因为有识之士将原义固定下来。他通过认识过程并根据真理 来做到这一点。人们将会发现，卢梭归根到底也是采用这种方式来解决问题。一种关于观念-符号的素朴哲学使他处于这种境地。

2．恐惧的例子会偶然产生吗？语言的隐喻性起源不会必然将我们引向威胁、苦恼、被遗弃的境地，引向蛮荒时代，引向令人痛苦的分散状态吗？绝对的恐惧乃是第一次遇到他人，把他人作为他人 ，作为不同于我，不同于他自身的他人。只有将他人变成另一个他人（不同于他自身），通过在我的想象中、恐惧或欲望中改变它，我才能回答他人之为他人（不同于我）的威胁。"在遇到他人时，野蛮人一开始 感到害怕。"恐惧是最初的情感，是我们以前谈到的怜悯的不该有的东西。怜悯是亲近和在场的力量。恐惧仍然转向眼前的作为分散状态的纯粹自然状态；人们最初 远远地遇到他人，为接近他人并把他作为同伴，必须消除隔阂和恐惧。从远处看，他高大无比，他像一个天神和令人恐惧的力量。这是矮小的幼儿的体验。他开始说话仅仅出于这些走样的自然放大的知觉。[(7)] 由于分散的力量不会减少，恐惧的根源始终与它的对立面结合在一起。

孔狄亚克的众所公认的影响也使我们想到，恐惧的事例并非偶然。根据《论人类知识的起源》，痛苦与重复是语言的双重根源。

现在谈谈行为语言。语言是上帝对人的恩赐，这一点并不妨碍我们通过哲学的虚构对它的自然起源进行探讨，这种哲学虚构指出了我们所接受的东西的本质。"哲学家指出一件事受异乎寻常的手段的影响"是远远不够的。他"必须根据自然的方式说明它是如何发生的"。它是关于洪水过后留在荒漠中的两个孩子的假设，此时，"他们尚不明白符号的用处"[(8)]。这两个孩子只在恐惧时才开始说话：寻求帮助。但语言并不是在纯粹的痛苦中产生的，或毋宁说痛苦只有通过重复才能表现出来。

它处于知觉与反省之间，在此我们称之为模仿。我们要强调的是：

这些人仅仅出于本能才彼此寻求帮助并提供帮助。我之所以说仅仅出于本能，是因为反省尚未发挥作用。一个人不会说，我必须以这种动作让他了解我的需要并求他帮助我；他人也不会如此：我通过他的动作发现他需要这件东西，我让他从中获得了快乐，但两个都因为迫切的需要而采取行动。……譬如，他看到他曾受过惊吓 的地方，他模仿 那些受惊吓的符号的叫声和动作，以警告他人不要去面对同样的危险。[(9)]

3．创造普通名词的工作像所有其他工作一样以情感的冷却和转移 为前提。只有在消除恐惧并认识到错误之后，人们才能以恰当的普通名词"人"来代替"巨人"这个名词。通过这项工作，普通名词（名称）的数目和范围将扩大。在这里《语言起源论》与《起源与基础》完全一致；最初的名词不是普通名词而是专有名词或名称。绝对的原义处于最初阶段：一种符号表示事物，一种指代表示情感。此时，知识越受限制，词汇越是增加。[(10)]但这仅仅适用于范畴（catégorèmes），这一点会带来许多逻辑困难和语言学困难。因为作为专有名词并不完全是语言的最初阶段，它并不能单独存在于语言之中，它已经代表一种结合（articulation）和"话语的分化（division）"。这并不是因为卢梭像维科那样认为名词几乎在最后产生，认为它出现在象声词、感叹词、名字、代词、冠词之后，但出现在动词之前。没有动词就不可能有名词。在第一阶段"话语尚未分裂"，每个词"具有整个句子的意义"，此后，名词与动词同时产生。正是句子的第一次内在分裂展开了话语。除了专名之外没有名称，除了不定式之外没有动词的语式，除了现在时之外没有时态："当它们开始区分主语与定语、名词与动词时，它本身并非天才们的共同努力的结果，名词首先只是许多专名；不定式现在时[(11)]是动词的惟一时态；形成形容词的观念极为艰难；因为每个形容词都是抽象的词，而抽象是令人痛苦的、不自然的活动。”(第149页)

专有名词与不定式现在时的这种关联对我们非常重要。因此，人们对现在时与专有名词进行同样的变化：这种变化——将主语与它的动词区分开来，随后又将主语与它的定语区分开来——以普通名词和代

词，即人称代词或关系代词，代替专有名词——指导着差别系统中的分类，并且以时态代替动词不定式的非人称现在时。

在这种分化之前，语言"忽视话语分裂"的时期对应于自然状态与社会状态之间的中间状态：这是自然语言的时期，是圣歌的时期，是圣皮埃尔岛的时代，是围着水井庆祝的时代。在前语言状态与制造了话语分裂的语言灾难之间，卢梭试图恢复一种快乐的暂停时期，恢复一种完整语言的暂时性，恢复使纯粹的过渡状态趋于稳定的意象：没有话语的语言，没有句子、句法、词汇、语法的言语，一种超越叫喊但没有接缝（既能连结又能分开意义的直接统一体）的、自然流淌出来的语言，在上述意义统一体中，主体的存在既不能与它的行为区分开来也不能与它的定语区分开来。这是存在语词的时期（"是人类首先使用语词"）——但这些语词尚未像它们在"既定的语言中"那样起作用，并且人们"首先给每个单词赋予整个句子的意义"。但语言只有通过这种快乐的丰富性的瓦解和断裂在瞬间产生，这种瞬间性偏离了它的虚构的直接性并且重新运动起来。对希望评估和描述话语中的差别的人来说，它是绝对的参照。只有参照一种尚未分裂的语言的已经越过的界限，人们才能做到这一点，在未分化的语言中，专名-不定式-现在式紧密地结合在一起，以致它甚至不可能出现在专名与动词不定式现在时的对立中。

全部语言被塞进了专有名词与普通名词（从中引出代词和形容词）之间，不定式现在时与各种各样的语式和时态之间的缺口。所有语言代替了名词的活生生的自我呈现，这种专名作为语言本质上已经替代事物。语言补充 在场，取代在场，在希望与它结合的不可毁灭的欲望中推迟在场。

音节是虚构的瞬间性和可靠的言语的危险替补，是十足的快乐的危险替补，因为卢梭始终将在场确定为快乐。现在始终是快乐的现在，快乐始终是在场的接受。使在场解体的东西引入了分延和延迟，引入了欲望与快乐之间的间隔。清晰地表达出来的语言、知识与著作，对知识的热切探讨，不过是两种快乐之间的间隔。"我们渴望知识仅仅是因为我们希望享乐。"（《起源与基础》，第143页）在《享乐的艺术》

中，这句格言道出了对取代的在场的象征性恢复，它采用了动词的过去式："我自言自语地说，我曾享乐过，我现在仍在享乐。"[12]《忏悔录》的要务不也是"如果我想享乐，我就再享乐一次"（第585页）吗？

历史与文字系统

"替补"这个词是对书写活动的确切定义。它是"论文字"这一章的第一个词和最后一个词。我们读过它的头一段。以下是最后几句话：

人们写下言语而不是写下声音。然而，在曲折变化的语言中，正是声音、语调和各种抑扬顿挫使语言形象生动，并且使某种日常用语仅仅适用于特定的场合 。人们用来弥补 这种缺点的手段常使书面语显得冗长，以论文形式写成的著作会削弱言语。当人们说出写下来的一切时，他们不过是在朗读而已。（着重号系引者所加）

如果替补是一种必然不确定的过程，那么，文字尤其属于替补，因为它标志着这样一种境地，在那里替补成了替补的替补，成了符号的符号，它取代 了已有指称的言语：它替换了句子的恰 当地位 ，替换了由不可替代的主体在此时此地 （*hic et nuuc* ）讲出的一次性语句，并且以削弱语言作为报答。它标志着最初的重复的地位。

它处在两段文字之间：1．对文字的不同结构和一般发展的简要分析；2．从这种类型学前提和历史前提出发对表音文字进行长期思考，并对一般文字的意义和价值进行评价。

在这里，尽管使用了大量的概念，历史学与类型学仍然是独一无二的。

沃伯顿和孔狄亚克提出了经济的、技术的和纯粹客观的合理性模式。在这里必须从狭义的特定 结构上，即从节略 的意义上理解经济规则。文字缩小 了在其符号中的显现范围。彩饰字母 并不是为彩色的字母而保留的；从派生的意义上讲，它是文字的形式。文字史伴随着缩小技巧的直线性的不断进步。不同文字系统会按照同质的一元发生

的过程在不根本改变基本结构的情况下相互派生。一些文字只有在能获得更多的空间和时间的情况下才代替另一些文字。如果人们相信孔狄亚克提出的"文字通史"计划，[13] 文字的起源就不同于言语的起源，即需要与距离。因此它是行为语言的继续。但是，使手势变成言语的社会距离 扩大到变成缺席 的程度，正是在这时，文字成为必要。（孔狄亚克并不将这种社会距离成为缺席的过程解释成断裂，而是描述成不断增加的结果。）从此，文字能够达到不仅处在远方而且处在视野和声音所及的范围之外的主体 。

为何能达到各种主体 呢？为何文字应该成为各种主体 的构造的别名，譬如说仅仅是构造 的别名呢？为何成为一种主体的别名，即成为在法律面前对自己负责，并由此服从这种法律的个人的别名呢？

在文字的名义下，孔狄亚克很容易想到这种主体的可能性。想到支配它的缺席的规律的可能性。当社会的范围扩大到缺席的程度、扩大到无法看到、无法听到、无法记住的程度，当局部社会共同体发生解体，以致个人彼此不再见面，彼此无法知晓时，文字的时代便开始了。

"公共事务、法律以及应引起人们关注的一切事情大量增加，以致记忆力不堪重负；社会在扩大，以致颁布的法律难以被每个公民所了解。因此，为了教育人民，必须求助于某种新方法。于是，人们创造了文字：我以后将指出它所取得的进步……"（II，I，第73节）"当人类掌握了以言语来交流思想的技巧时，他们开始感到有必要发明新的符号，将它们固定下来并为不在场的人所了解。"（第127节）

由于文字的功能再现了言语的功能，最初的书写符号反映了最初的言语：形象与图画。它具有象形文字的特征。让我们再引一段沃伯顿的话：

想象仅仅描述了他们通过手势和言语所表达的同样的意象，这些意象从一开始就使语言具有形象和隐喻的特征。因此最自然的方法是画出事物的图形。为表达人和马的观念，他们画出它们的形状；因此，文字的最初尝试是单纯的图画。[14]

因此，像最初的词语一样，最初的象形字是模仿性的描绘和隐喻性的替代意义上的图画。事物本身与其逼真的复制品之间的距离只有通过转换来超越。最初的符号被视为图画。观念、符号与感觉的描述性替代具有本质上的关联。想象是对注意的替补，注意是对知觉的替补，“当对象不在时”，由于“最初的印象”，注意力“使对象引起的知觉仍然继续存在于心灵中”。（I，11，§17）想象“以一种符号，比如以简单的名称来描述对象”。关于一般观念的感性来源的理论，符号理论，以及几乎支配了18世纪的所有思想的隐喻语言的理论，在此表现了笛卡尔式的理性主义对完好无损的神学基础和形而上学基础的批评。原罪与前面提到的洪水起着相同的作用，正是这种原罪使得感觉主义对天赋观念的批评成为可能和必要，使得诉诸通过符号或隐喻，言语或文字、符号系统（偶然的、自然的、任意的符号系统）而获得的知识成为可能和必要。“因此当我说没有观念不来自感觉时，必须记住，我仅仅是指我们因原罪而陷入的状态。这个应用于处于无罪状态的灵魂或肉体分离之后的命题是完全错误的……因此，我以后仅讨论人类的现状。”（I，1，8，第10页）

因此，正如在马勒伯朗士那里一样，经验概念仍然取决于原罪观念。这里只有一条法则：甚至当人们使用经验概念来摧毁形而上学或思辨时，经验概念的某种功能仍然被深深地铭刻在存在-神学之中：至少通过在场 的价值来做到这一点，它决不能单独减少这种在场的内涵。经验始终是丰富性的关联，不管它是感性的简单性还是上帝的无限在场。正因如此，直至黑格尔和胡塞尔，人们才可能表明某种感觉主义的协同性与某种神学的协同性。存在-神学的感觉观念或经验观念、被动性与主动性的对立，构成了不同形而上学体系的深刻的同质性。在这种观念中，缺席与符号始终给最初在场和最终在场的系统留下了明显的、暂时的、派生的切口。它们被视为偶然事件，而不是被视为令人满意的在场的条件。符号始终是堕落的符号。缺席始终涉及与上帝的疏远。

为避免这种体系的终结，清除假设或“神学的”障碍是不够的。如果卢梭不相信孔狄亚克在探寻社会、言语和文字的自然起源时所采用的神学工具，他就会让替代性的自然概念或自然概念起类似的作用。我们

怎能相信这篇论文中没有堕落的主题呢？特别是当我们发现上帝的看不见的手指出现在所谓的自然灾难中时，我们怎能相信这一点呢？卢梭与孔狄亚克的各种差别将被始终纳入同样的范围。只有在这种共同的范围内我们才能提出堕落模式（柏拉图的模式或犹太基督教模式）问题。[(15)]

因此，最初的文字是描绘出来的图画。这并不是因为图画起着文字的作用，起着彩饰字母（miniature）的作用。两者一开始混合在一起：构成一种封闭的默默无声的系统，言语无权进入这一系统，所有其他的符号因素也被阻隔在这一系统之外。那里只有对对象和行为的映象。“绘画艺术很可能源于描述我们的思想的必要性；这种必要性无疑有助于保留行为语言，把它作为可以轻而易举地描绘的语言。”(§128)

这种自然文字因此成了惟一普遍的文字。自人们越过纯粹象形文字的门槛时开始，文字的多样性便开始表现出来。这是单纯的起源。在这一点上孔狄亚克步沃伯顿的后尘，他产生或毋宁说从这种自然系统中推演出文字的所有其他类型和其他阶段。[(16)]直线性的进步始终是凝聚过程并且纯粹是量的浓缩过程。确切地说，它涉及客观的量，即自然的大小和空间。所有的置换以及只能在表面上避免它的所有书写符号的浓缩都服从这种深刻的规律。

从这种观点看，象形文字，使用符号来表示事物的最初方法，是不太经济的。对符号的这种浪费是美洲人的浪费：“尽管这种方法带来了许多不便，可是美洲的最文明民族未能发明更好的文字。加拿大的野蛮人则没有其他文字。”(§129）象形文字（“图形与笔划”）的优越性取决于人们只用“一种图形表示几种东西”。这就意味着，可以用一种符号来表示独一无二的东西——这是象形文字界限的功能。这一点与符号概念本身和符号的功能相矛盾。以这种方式来确定最初的符号，根据一种并不构成系统的符号来建立或演绎整个符号系统就是将意义还原为在场。从此，符号不过是在图书馆中的各种在场的设置。象形文字的优点——以一种符号表示几种东西——被归结为图书馆的经济原则。这便是“较为聪明”的埃及人的理解。他们“最早使用了比较简便的

方法，人们将这种方法称为象形文字”。“大量使用图形所带来的不便使他们只用一种图形来表示几种东西。”将埃及人的文字系统区分开来的替代形式与浓缩形式可以根据这种经济概念来理解并且符合“事物的本性”（符合各种事物的本性），“考虑”这种本性已经足够了。有三种程度或三个阶段：以部分表示整体（两只手、一块盾牌和一张弓在古象形文字中表示战争）；以工具——现实的或隐喻的工具——表示事物（一只眼睛表示上帝的学问，一把剑表示暴君）；最后，在隐喻性的象形文字中，以基本相似的东西表示事物本身（蛇与鳞片表示繁星灿烂的天空）。

按照沃伯顿的看法，人们正是出于经济的原因以草写的或通俗的象形文字代替规范的象形文字或神圣的文字。哲学 加速了这一进程：经济的腐败通过省略和抹去表示所指的能指而走向世俗化：

现在，让我们讨论主体的这种变化和表达方式在描绘象形字的图形时所造成的歪曲。动物或用来描述的东西至此被自然地描绘出来。当带来象形文字的哲学研究使埃及的学者们就不同的主题写下大量的著作时，进行准确的描述就会显得冗长拖沓。于是，他们渐渐使用另一种字体 ，我们可以把它称为草体象形字 ，它与汉字相似，一开始它仅勾出每种图形的轮廓，最后则成了一种符号 。在此，我不应忘记谈谈这种草体字随时间的流逝产生的自然结果。我想指出的是，它的使用在很大程度上减少了人们对符号的注意力并且专注于符号所指称的东西。通过这种方式，对象形文字的研究被大大简略，因为除了记住象形符号的力量 外，人们几乎无事可做，而在以前，人们必须了解被用作符号的事物的特性或动物的特性。总之，它将这种文字还原为现在的中文（第1卷，第139—140页）。抹去能指渐渐导致了字母的出现（参见第148页）。这也是孔狄亚克的结论（第134节）。

所以，认识史——哲学史——在大量增加书本的同时趋向形式化、简略化、代数化。同样，在脱离起源时，人们掏空能指并使之世俗化、“通俗化”和普遍化。文字史就像科学史一样在普遍文字的两个时期之间兜圈子，在两种简单性之间兜圈子，在两种透明性和单义性之间兜圈子：一种绝对的象形字通过不加节制地消耗能量而复制整个存

在物，一种完全正规的书写符号使能指的消耗几乎为零。只有在这两极之间才可能有文字史和认识史——才可能有历史。如果历史只能存在于这两极之间，那么，不怀疑历史概念本身，我们就不能取消普遍文字——象形字或代数——的神话学的资格。如果我们始终想到相反的情形，将历史与真正的语言的透明性对立起来，那么这无疑意味着对考古学和末世学的界限视而不见，正是从这种界限出发我们才提出了历史概念。

科学——沃伯顿和孔狄亚克在此称之为哲学——认识 和自我认识、意识，成了理想化的运动：成了一种代数化和非诗意的形式化，其作用是——为了更好地把握它——抑制充满感情的所指或环环相扣的象形字。这种运动使经过逻各斯中心主义阶段成为必要，这是显而易见的矛盾：逻各斯的特权是表音文字的特权，由于特定的知识状况，逻各斯的特权也是暂时比较经济、比较有代数性质的文字。逻各斯中心主义的时期是完全抹去能指的时期：人们以为自己是在保护言语并且提高言语的地位，其实人们仅仅是被技艺的图形所吸引。同样，人们之所以轻蔑（表音）文字，是因为这种文字在被抹去时——在更常见、更方便的时候尽可能准确地传达（口头）能指时——具有确保最大限度的统治的优势；语音的自发活动（auto-affection）排除了一切"外在的"依赖，在世界史或人类历史的某个时期能确保最大限度的统治，能确保生命的最大可能的自我呈现，能确保最为广泛的自由。这段历史（作为时期：不是作为历史的时期而是作为历史本身）与人们称之为知识的世界的存在方式同时终结。因此，历史概念乃是哲学概念和认识 概念。即使它只在后来才被赋予所谓的哲学史，但从这场冒险开始以来哲学史就向它发出了召唤。正是在闻所未闻的意义上——它与关于类似现象的唯心主义蠢话或黑格尔的蠢话毫不相干——历史乃是哲学史。如果愿意的话，我们在这里必须从字面上理解黑格尔的公式：历史不过是哲学史，绝对知识已经实现。超出这一范围乃是虚无 ：既不是存在的显现，也不是意义，既不是历史也不是哲学，而是一种无名的东西，它显现在这一范围的思想中并且指导我们的文字。它是这样一种文字，在那里，哲学被作为一种场所铭记在它不能支配的文本中。在文字中，哲学不过是这种书写活动，它抹去能指以及已经恢复的在场欲望，抹去光彩夺目的所指存在物。所以，文字的发展以及文

字的确切的结构哲学朝抹去能指的方向前进，不管它采取遗忘的方式还是抑制的方式。最后两个概念不论是对立起来还是结合起来都是不恰当的。无论如何，如果我们将遗忘理解为记忆力的有限 抹除，那么，它就是抑制的可能性本身。抑制成了这样一种东西，没有它，掩饰就没有意义 。因此，抑制概念至少像遗忘概念一样，乃是一种（意义的）哲学的产物。

不管怎样，能指的退隐活动，文字的完善，因为所指的在场而使注意力和意识（作为被把握的对象的理想化的认识和自我认识）获得了自由。后者更便于运用，因为它是理想性的东西。一般真理的价值始终意味着所指（去蔽〈*aletheia* 〉或符合〈*adequatio* 〉）的在场 ，它远远不能支配这种运动并让我们去思考，它仅仅代表一个时代，不管它在这个时代中有无特权。欧洲的时代是符号在其间变异的时代；尼采使沃伯顿的观点脱离了它的环境和它的形而上学的可靠基础；以他的这种看法，我们甚至可以说这是个缩减符号 的时代。（因此，我们不妨在括号中说，在试图恢复尼采思想中的真理 和原始本体论 或基本本体论 时，人们也许要冒着误解他的解释概念的主要意图的危险。）

在它的范围之外重复沃伯顿和孔狄亚克提出的主张时，人们可以说哲学史就是散文史，或毋宁说是世界变成散文的历史。哲学就是对散文的创造。哲学用散文说话。但它并不是要将诗人逐出城市，而是进行写作。它必然写出这位哲学家长期信奉的哲学，而他竟然不知道自己在干些什么，不知道有一种非常方便的文字可以使他做到这一点，也不知道他本来可以满足于用散文说话。

在"论诗的起源"这一章中，孔狄亚克称之为事实 ："不能服从诗歌规则的哲学家终于成了冒险用散文写作的第一人"（第67节）。他谈到了"希罗斯岛上的菲勒塞德斯……我们知道的写作散文的第一人"。通常意义上的文字独自具有散文特征。它是散文。（在这一点上卢梭也不同于孔狄亚克。）文字出现后，人们便不再需要韵律和韵脚 ，孔狄亚克认为韵脚的作用是将意义铭刻在记忆中（同上）。在文字出现之

前，韵文在某种程度上成了自发的铭文，成了字母出现之前的文字（作品）。哲学不容忍诗歌，它从字面意义上来理解文字。

我们难以体认 卢梭与沃伯顿和孔狄亚克的区别所在，也难以体认这种分裂的价值 。一方面 ，卢梭似乎提炼了他所借用的模式：遗传性的派生关系不再是直线性的关系或因果性的关系。他更为关注文字系统在与社会制度或经济制度、与情感丰富的人物（les figures de la passion）的关系中所体现出来的结构 。各种文字形式的出现相对独立于语言史的节奏。这种解释模式表面上没有多少神学色彩。从同质的、简单化的和客观主义的意义上讲，书写的经济原则涉及一些与需要和活动的动力迥然不同的动力。另一方面 ，他取消了沃伯顿和孔狄亚克体系中不可还原的经济因素。我们知道神学理性的诡计如何在他的论述中起作用。

让我们来研究他的原文。卢梭的说明仅仅向客观空间的技术性的和经济的规则作了让步。这无疑旨在谨慎地纠正沃伯顿和孔狄亚克的过分简单化的做法。

此处涉及犁沟写字法 （l’écriture par sillons）。犁沟是农民画出的线条：被犁劈开的道路。我们不要忘记，农业的犁沟向耕作开放了自然。我们也知道，文字与农业一同产生，而农业仅仅与定居生活联系在一起。

农民如何犁田呢?

采用经济的方式。犁到田地的尽头后他并不回到起点。他调头犁向相反的方向。这样省时、省力、省空间，能提高效率，减少工时。调头写字 （l’écriture à retour de boeuf）——牛耕式书写法（boustrophédon）——犁沟写字法乃是线条性文字和表音文字的运动。[(17)]人们从左向右写，又从右向左写。比如，希腊人为什么在某个时期要抛弃这种写法呢？作者的经济原则为什么与农民的经济原则决裂呢？为什么一个人的空间不是另一个人的空间呢？如果空间是“客观的”、几何学的、理想的东西，两种切割（incision）系统之间就不可能有经济上的差别。

但是，具有几何学的客观性的空间是一种对象或在书写时形成的理想所指。在此之前不存在服从同一种技术和经济型式的同质空间。在此之前，空间的布局完全适应物体"本身"的安置（habitation）和在自身中的铭写。在空间中仍有一些异质因素与同一种"特有"物体相关联，因此，存在不同的、相互矛盾的经济规则。人们可以在这些规则中进行选择，在这些规则中，做出一些牺牲是必要的，形成等级结构也是必要的。比如，版面、羊皮纸大小，或所有其他用于写字的材料的大小需根据它是用于书写还是用于阅读而作出不同的安排。每一次人们都要确定原始的经济原则。在第一种情况下以及在整个技术时代它必须根据手迹系统来安排。在第二种情况下以及在同一个时代，它必须根据阅读系统来安排。在两种情况下它都涉及线性的有方向的路径，其定向在同质的环境中并非无关紧要并且不可颠倒。换言之，它更方便阅读而不是方便犁田式的书写。阅读的视觉经济原则遵循与农业规律相似的规律。但这不适用于手工的书写原则，后者支配某个领域，支配着表音法、呈直线发展的伟大时代的某个特定时期。它的潮流比其必然性的条件更为持久：它一直存在到印刷时代。我们的书写和阅读在很大程度上仍然由手的动作来决定。印刷机尚未使版面的构成摆脱对手工操作和书写工具的直接依附性。

因此，卢梭感到吃惊：

一开始，希腊人不仅采纳了腓尼基人的书写符号，而且采纳了他们的自右至左的写法。后来，他们又像农民犁沟那样写字，即自左写到右，然后从右写到左。最后，他们像我们现在这样每行字都自左向右写。这一发展过程十分自然：犁沟写字法无非最便于阅读。我甚至感到奇怪，它没有随印刷术的发明而固定下来；由于难用手写，这种做法不得不因为手稿的大量增加而遭到抛弃。

书写的空间不是可以原始地理解 的空间。然而，从一开始，即从文字像所有符号作品一样产生重复进而产生理想性以来，它就开始成为 这种空间。如果我们将阅读称为直接复制原始文字的因素，人们可以说纯粹阅读的空间始终是可以理解 的，纯粹书写的空间始终是可以感知的。我们暂时将这些词放在形而上学之内加以理解。但是，不能将书

写与阅读单纯地、简单地分离开来，这意味着从游戏一开始就取消这种对立。当我们出于方便而坚持这种对立时，我们不妨说，正如康德所设想的那样，书写的空间是完全可以感知的：这是被不可还原地定向的空间，在这种空间中，左并不涵盖右。我们也必须考虑在这种倾向中一种方向对另一种方向的优势，因为在这里它涉及行为而不仅仅涉及知觉。从自然倾向的角度看，或仅从事物本身的活动看，两边是不对称的。

所以“调头”不太适用于书写而是适用于阅读。解决的办法是在这两种经济规定之间进行灵活的妥协，这种妥协留下残余，导致了不平衡的发展和无用的消耗。如果愿意，人们不妨将这种妥协称为眼和手之间的妥协。在这个和解的时代，人们不仅书写，而且有点盲目地按照手迹的顺序进行阅读。

记住这种经济的必然性所造成的一切后果仍然有用吗？

如果想到这种妥协仅仅发生于人们已经运用那种本身记载着历史的文字，即线条性的表音文字，它是非常次要的、晚到的东西。言语系统，听说系统，不再从世界上借用能指并使自身相对于所指来说显得普遍和透明的自发活动，指引手的动作的语音，决不可能先于它的系统，从本质上讲也不可能外在于这种系统。只有当它在自我阅读中发现 自己或处理 自己时，它才能把自己描述成一种时间的直线性顺序和优势。指出让眼和手说话 是不够的 。言语已在它自身的再现中被发现和保留下来 。线性的时间概念是言说的惟一方式 。这种连续性是从它的铭文的特定空间中向语音 ，意识和前意识的回报。因为言语本质上早被它的空间性包围、吸引、规定、标示出来。[18]

当我说赋予 某种形式时，我显然没有想到任何传统的因果性模式。我们常常提出这样的问题：人们是否在一边说话一边写作或一边写作一边说话，人们是否在一边写作一边阅读或一边阅读一边写作。这个习以为常的问题可以追溯到比人们通常猜想的更为隐蔽的历史或史前的深处。最后，如果人们注意到文字的地位，正如卢梭直觉到的那样，与社会空间的本性联系在一起，与技术的、宗教的、经济的和其他空间的灵敏动力学组织联系在一起，那么，人们就会意识到先验的空间

问题的困难所在。一种新的先验美学不仅受到数学理想性的指导，而且受一般铭文的可能性的指导，它并不是突然面对偶然事件的既有空间，而是产生空间的空间性。我们的确谈到了一般 铭文，以便表明它不只是自我表现的现成言语的符号，而是言语中的铭文以及作为早已确定的住所 的铭文。尽管这种探究涉及基本的被动性，但它无疑不应再被称为既非康德意义上又非胡塞尔意义上的先验美学 。先验的空间问题涉及史前的和前文化的时空经验层次，这种经验为所有主体性、为处于经验的多样性及其时空定向范围内的所有文化提供统一的普遍基础。如果人们受作为一般住所的铭文的指引，那么，胡塞尔对康德的问题的彻底化是必不可少的，但仍然不够。众所周知，胡塞尔责备康德在探讨问题时受到在科学（几何学或力学）中被构造出来的理想对象的指导。被构造的主体性（成为能力）与被构造的理想空间有着必然的对应关系。从我们现在的观点看，对直线 概念需要作大量的论述，这一概念经常出现在康德的批评中。（时间，所有内在和外在的感性现象的形式似乎支配着空间，支配这种外在感性现象的形式；但是，人们始终可以用直线来描述时间，"对唯心主义的反驳"则颠倒这一顺序。）胡塞尔的计划不仅将科学的客观空间加上括号，而且必须将美学同先验动觉结合起来。虽然发生了康德的革命并且发现了纯粹的感受性（与感觉无关），但由于感受性（纯粹的被动性）概念与它的对立继续支配这类问题，它们将被禁锢在形而上学之内。如果我们所居住的时空是痕迹的先天性时空，那么，既不存在纯粹的主动性也不存在纯粹的被动性。这两个概念（我们知道，胡塞尔不断用一个概念来涂改另一个概念）属于一个无人居住的世界的起源的神话，属于一个外在于痕迹的世界的起源的神话：这是纯粹现在的纯粹在场，我们可以将这种在场称为纯粹的生或纯粹的死——这是不仅始终支配着神学和形而上学问题，而且支配着先验问题的存在规定，不管我们是根据经院神学还是在康德和后康德的意义上来思考这类问题。胡塞尔的先验美学计划，恢复"审美世界的逻各斯"（《形式逻辑与先验逻辑》）的计划，服从活生生的现在 的要求，就像它也服从经验的绝对的普遍形式一样。通过使这种特权复杂化并回避这种特权的东西，我们向铭文的空间敞开思想。

当卢梭与直线性的生成过程进行决裂并且描述了文字系统、社会结构与情感符号的关系时，他沿着我们已经指出的方向开始他的探寻：

在社会中人有三种状态：三种文字系统、三种社会组织形式、三种情感。"这三种文字形式几乎与三个不同状态相对应，可以说人们正是根据这三个状态组成一个民族"。在这三种方式中无疑存在着"粗糙性"和"古老性"的差别。由于它们能保证编年史和直线性的定位（repérage），卢梭对它们产生了兴趣，但兴趣不大。许多系统可以共存，比较粗糙的系统可以出现在比较精致的系统之后。

在此，一切均从描绘开始，即从原始状态开始，"原始的书写方式并不是描述声音而是描述对象本身……"。这种描绘满足于再现事物吗？它符合原原本本地复制自然的普遍的原始文字吗？在此引入了最初的复杂化。事实上，卢梭区分了两种象形字。一种是直接 表达，另一种是采用比喻 ，"要么像墨西哥人那样直接进行描述，要么像埃及人那样采用隐喻进行形象化描述"。当他将它们如此联系起来："这个阶段对应于情感语言并以某个社会以及情感产生的需要为前提"时，他并未正确地表明"埃及人"所处的独特状态或"隐喻"状态。不如此，我们必然会得出这种结论：文字——直接的象形字——本可以存在于无情感的社会中，这一点与《语言起源论》的前提相反。相反，在情感状态中，我们怎能想象一种直接的、恰当的、无比喻的描绘呢？这也与前提相反。

只有恢复尚未说出的东西，我们才能排除这种选择（alternative）：没有隐喻性替换的纯粹描述，纯粹反映性的描绘就是最初的符号。被逼真地描述出来的东西再也不能准确地呈现出来。重复这种东西的计划符合某种社会情感，因而需要一种隐喻，需要基本的转换。人们将这种东西的复制品（double）（即它的理想性）传达给他人，完美的描述始终不同于它重复和再现的东西。比喻从这里开始。"直接"的描绘已经具有比喻性并且充满热情。这便是不存在真正 的文字的原因所在。在绘画中，在光彩夺目的现象中对事物的摹写，向事物本身和它的真理性表现为事物的缺席，在上述现象中事物被描述、被保护、被关注，它很少被保存下来以致形成了对照并引起人们的注意。决不存

在对事物本身的描绘，这首先是因为根本不存在事物本身。如果文字经历了原始的具有图画的阶段，那意味着这种缺席、缺陷或永远形成现象的真理的根源：产生它并替代它。图画的原始可能性是替补，它补充自身而不增加任何东西来填补完全需要替换的真空。因此，文字作为图画既是疾病 又是灵丹妙药 或对疾病的根治。柏拉图早已说过，文字的艺术或技巧乃是pharmakon（药物或酊剂，有益或有害的东西）。我们已经体会到文字的不安与绘画的相似性。文字就像 绘画，就像动物图志 （zoographème），它本身在令人疑惑的模仿中已经被确定下来（参见《克拉底鲁篇》，第430—432页）。两者的相似性令人不安："我认为这太可怕了，《斐德罗篇》也这样认为，文字确实酷似绘画。"（275d）在此绘画——动物图志——歪曲了存在和言语、语词和事物本身，因为它使这些东西变得呆滞。它的后代（产物、新芽）是活生生的东西，但当人们向它们提问时，它们却不再回答。动物图志带来了死亡。这同样适用于文字。当人们提问时，那里无人应答，更没有父亲应答。卢梭毫无保留地表示赞同。文字带来了死亡。人们可以利用这一点：按照卢梭的看法，作为动物的图形将动物固定下来的文字，即动物图志，乃是野蛮人的文字。众所周知，他们仅仅是猎人：狩猎者，捕捉动物者。文字是对被猎获的野兽的形象描绘——不可思议的捕捉与谋杀。

这种原始文字概念还存在另一种困难：它丝毫不求助于约定。后者仅仅以"第二种方式"出现：这是野蛮的时代和表意文字的时代。猎人画出动物，牧人铭记语言："第二种方式是以约定俗成的文字来表示语词和句子。只有当语言已经完全形成，只有当整个民族通过习惯法统一起来时才能做到这一点。因为这里已有双重的约定：汉字就是如此，它真实地描述了声音并且向眼睛说话。"

人们可以由此作出结论：在第一种状态中，隐喻并不产生任何约定。比喻仍是原始的产物。不需要用人为的东西来描述存在物本身，隐喻在这里是自然与制度之间的过渡。原始文字并不描绘语言而是描绘事物，它可以适应一种语言，而不适应一种尚未"完全形成"的社会。因此，第一个阶段始终是不确定的诞生界限：人已经脱离"纯粹的自

然”，但尚未完全达到社会状态。按照卢梭的看法，墨西哥人和埃及人仅有“准社会”（quelque société）。

第二种方式描绘声音，但并不分解语词和句子。它是表意-表音文字。每种能指表示一种语音整体和概念综合，表示意义和声音的复杂的完整统一体。人们尚未获得纯粹的表音文字（如拼音文字）。在这种文字中可见的能指表示本质上没有意义的语音整体。

也许正因如此，表意-表音文字以“双重约定”为前提：一种约定将字母与音位学所指联系起来，另一种约定，将这种作为能指的音位学所指与被指称的意义、与它的概念联系起来。但在这种情况下，“双重约定”也可以意味着（不太可能）别的，即语言约定和 社会约定。（“只有当语言完全形成时，只有当整个民族通过习惯法统一起来时才能做到这一点”。）为了通过事物的图画和自然存在物的画面来彼此了解，人们不需要制定法，但人们需要这种法律来确定描绘声音的规则以及描绘语词和观念的统一性的规则。

然而，卢梭将“野蛮的”民族称为能形成这些“习惯法”以及这种“双重约定”的民族。《语言起源论》中使用野蛮行为这一概念令人十分困惑。卢梭常常（在第4章和第9章）让它有意地、严格而系统地发挥作用：三种社会状态、三种语言、三种文字（野蛮 / 原始 / 文明；猎人 / 牧民 / 农民；象形字 / 表意-表音字 / 分解的表音字）。而在别处，这个词（如果不包括“野蛮的”这个词，肯定包括“野蛮行为”一词）则表示一种分散状态，不管它是纯粹自然状态还是具有家庭结构的状态。第9章注释2提到了“野蛮人”，其野蛮行为被描述如下：“不妨把这些概念应用于原始人，你会发现其野蛮行为的原因……。这些野蛮时代之所以是黄金时代，并不是因为人们被联合起来，而是因为他们被分散开来……。当人分散在世界的茫茫荒野中，他们便会陷入愚昧的野蛮状态，如果他们生于大地，他们就会处于这种状态。”驯服的野蛮社会没有语言。家庭用语并非语言。“他们几乎没有群居生活，他们分散在各个角落，几乎一言不发，他们怎能写字呢？”这句话与第4章将文字，甚至将一种双重约定赋予原始民族岂不明显矛盾？

没有一种注释似乎可以消除这一矛盾。有一种解释试图消除这一矛盾。它在取消另一种较为表面的意义时揭示了一种深层意义，它要在卢梭的著作中寻求将文字系统的结构与社会制度的结构相对地分离开来的权利。尽管社会类型和文字类型在理想上并通过类比而相互对应，文明社会事实上 可以具有野蛮类型的文字。虽然野蛮人几乎不说话，也不会写字，人们却可以在野蛮状态中发现某种文字的特点。当有人说"描画物体适合于野蛮民族；使用字句式的符号适合于原始民族；使用字母适合于文明民族"时，他并未否认这种结构的原则，而是肯定了这一原则。在我们这个文明社会中，象形文字的因素是野蛮的，表意-表音文字的因素是原始的。谁会否认所有这些因素仍然出现在文字的运用中呢?

甚至在坚持结构性类比原则时，卢梭仍然坚持社会结构、语言学结构和文字结构的相对独立性。他后来进一步指出："文字技巧并不取决于言说技巧。它产生于另一种需要，这种需要根据完全独立于民族的绵延的环境，或迟或早地发展起来，而在非常古老的民族中这种需要很可能不会产生。"

所以，文字出现的事实 并不是必然的。正是这种经验的偶然性将结构分析或本质分析中的事实加上括号。其内在组织和本质必然性已被我们所了解的结构事实上随时随地都会出现，我们已经指出，这一点恰恰是在适当时候进行结构分析的条件和界限。在适当情况下，对组织的内在特殊性的关注始终让一种结构向另一种结构的过渡听任偶然性的摆布。在此，从消极的意义上看，我们可以把这种偶然性视为灾难，或者从肯定的意义上看，将它视为游戏。这种结构主义界限和力量具有伦理的形而上学的便利。一般文字，作为新的铭文系统的突然产物，乃是一种替补。从这种替补中，我们只想了解其补充的 方面 （而且，它是突然产生的 ）和不利影响 （而且，当它在过去的条件下没有必要存在时它从外面闯进来 ）。认为它在历史上出现没有必然性，既是无视替代的要求，也是把邪恶视为令人惊奇的，外在的，不合理的，偶然的，因而是可以抹去的补充。

字母与绝对的再现

因此，文字与政治按照复杂的规律而相互关联。它们都掩盖了作为堕落过程的理性形式，在两种普遍性之间，在从灾难向灾难的过渡中，这种堕落形式应该 恢复对在场的完全占有。它应该 如此：卢梭的全部论述充满了一种目的论和末世学预测的语气和时态。在以这种语气和时态思考分延和替补时，卢梭试图宣布，它们已濒临消失。

从这种意义上说，在文字的秩序中就像在城市的秩序中一样，只要人[19] 在其在场中的绝对重新占有尚未完成，最糟的东西同时也是最好的东西。在丧失的在场的时间中最远处恰恰最接近恢复在场的时间。

因此，第三种状态，即文明人和拼音文字。正是在这里，法律以最明显、最严肃的方式替补自然，文字则以同样的方式替补言语。在两种情况下，替补都是再现。我们不妨回忆一下《论发音》的论文残篇：

创造语言是为了言说，文字不过是言语的替补 。……要通过言语来分析思想，通过文字来分析言语；言语通过约定俗成的符号来再现 思想，文字以同样的方式再现 言语。因此，文字技巧不过是思想的间接再现 ，至少在元音构成的语言中，即在我们使用的独一无二的语言中就是如此。

替补的再现运动通过离开起源而接近起源。完全的异化乃是自我呈现的全面占有。描述指代者的拼音文字，作为替补的替补，增加了表现力 。它失去在场多一点，它对在场的恢复就好一点。比第二种状态中的文字更为纯粹的表音文字，更容易消失在言语之前，更容易让言语成为言语。在政治秩序中，在全面的异化中——在《社会契约论》认为"毫无保留地"表现出来的异化中——"我们获得了我们失去的一切，获得了新的力量来保存我们已有的东西。"（卷一，第361页）当然，其前提是：脱离以前的状态，即归根到底脱离纯自然状态，不会使这种随时可能存在的东西倒退到起源之前（en deçà de l'origine）的状态；因此，另一个前提是，"新条件的滥用常常使人倒退到比产生他的状态更为落后的状态"（第364页）。

于是，毫无保留的异化成了毫无保留的再现。它使在场完全摆脱了自身并且完全向自身再现自身。既然邪恶始终采取表现的异化形式，采

取再现被剥夺的方面的形式，卢梭的全部思想在某种意义上成了对语言学指代和政治代表的批评。与此同时——此处考虑到整个形而上学的历史——这种批评取决于素朴的指代。这就意味着，代表伴随着第一次在场并恢复最后一次在场。人们并不追问在场之内有多少在场，在场之内有多少再现。在批评再现是在场的丧失时，在期待对在场的重新占有时，在使它成为偶然性或手段时，人们置身于呈现与再现的明显区别中，置身于这种分裂所产生的后果 中。通过置身于所指与能指的明显区别和后果中人们对符号提出批评。也就是说，人们并不考虑（很像后来的一些批评家，这些批评家在相同后果 中颠倒了这一模式，并将指代者的逻辑与被指代者的逻辑对立起来）区别的后果的产生过程：分延的奇特符号。

因此，大家不必对此大惊小怪：我们不应根据《社会契约论》和《致达朗伯的信》所提供的模式来描述第三种状态（文明社会和字母）。

对参加庆祝活动或政治演讲时的"集会者"的赞扬始终是对代表制的批评。在城市中，在语言（言语与文字）和艺术中，合法的例子莫过于亲自出场的代表：合法性的源泉和神圣的根源。堕落恰恰在于将代表或能指神圣化。统治权是在场和在场的快乐。"当民众作为独立的主体而被合法地召集起来时，政府的所有管辖权就会中止，行政权就被悬置起来，平民百姓的人身权就会像总统的人身权一样神圣不可侵犯，因为在被代表者在场时，代表就不复存在。"（《社会契约论》，第427—428页）

在所有秩序中，代表的可能性突然遇到被代表的在场，正如恶突然遇到了善，或者说，历史突然遇到了起源。能指-代表仍是灾难。所以，不管在哪个时期，它始终是"常新的"。这是现代性的本质。"代表的观念是现代观念"，这一命题必须推广到卢梭限定的范围之外（第430页）。只有当代表的权力被悬置起来并被归还给被代表者时，政治自由才能充分实现："无论如何，当一个民族委身于代表时，它便不再有自由：它不复存在。"(第431页)

因此，必须达到这样的程度，在那里，根源被保存在自身之内，它在自我享受的不可分割的直接性中，在不可能代表的因素中，在它的主

权中回到自身或回溯到自身。在政治秩序中，这种根源被确定为意志："由于主权不可让与，因而不能代表；它本质上在于普遍的意志，而意志不能由别的东西来代表：它要么是自身，要么是他物，没有中间者可言。"（第429页）"……君主仅仅是一种集体存在，他只能代表自身。权力可以转让，但意志无法转让。"（第368页）

作为腐败的原则，代表不是被代表者，而只是被代表者的代理人；它不同于自身。作为代理人，它并不只是被代表者的对方。代理人的邪恶或在场的替补的邪恶既不是自身也不是他者。它出现在分延的时候，那时，君主的意志将代表自身；那时会制定法律。于是，普遍的意志要冒着成为被转让的权力，成为个别的意志、偏爱物、不平等的危险。政令，即文字，可以代替法律：在代表个别意志的政令中，"普遍意志变得沉默无语"（《社会契约论》，第438页）。社会契约制度以先于文字和代表权的历史阶段为基础，然而它无法避免受到文字的威胁。因此，被迫求助于代表制，"政治团体和人民团体一诞生就开始死亡，它自身包含毁灭的原因"（第424页，第3卷，第11章，"论国家的消亡"展示了代表制的各种发展）。文字是不平等的根源。[20]此时，本质上不会误入歧途的普遍意志屈从于使之受"个别意志诱惑的"判断 （第380页）。因此，人们必须将立法权与起草法律的机关分离开来。"当利库尔戈斯[21]为他的国家立法时，他就开始失去王位"，"他既然起草了法律，就没有立法权，也不应该有立法权。人民即便愿意也不能被剥夺这种难以言传的权力"（第382—383页）。因此，普遍意志通过没有代表权的声音 来表达是绝对必要的。当它以"人民团体"（在那里它是不可分的）的声音宣布 出来时，它就在"立法"，否则，它就被分为个别意志，被分为法令、政令。（第369页）

但是，破坏自然状态的灾难开启了既接近又疏远的运动：全面的代表应该完全地再现出来。它恢复了在场并作为绝对的代表而抹去了自身。这种运动是必然的。[22]意象的目的在于它自身的不可感知。当完整的意象不再不同于物时，它并不妨害物并且恢复原始的在场。这是无限的循环：代表的被代表的根源，意象的来源，又转过来代表它的代表者，代替它的代替者，替补它的替补者。当君主、在场受到约束而回到自身、代表自身时，它不过（仍然）是替补的替补。因此，

《论政治经济学》对"普遍意志，所有法律的来源和替补 "作了限定，"当这些法律有缺陷时，人们应该向它提出质询"（第250页，着重号系引者所加）。将自由还给人民、将主权还给在场的纯粹法律秩序，始终不是有某种缺陷的自然秩序的替补吗？当替补完成了它的使命并弥补缺陷时，它不会造成损害。鸿沟乃是自然的衰弱与替补的延迟 之间尚未弥合的裂口："人类最贫苦、最可耻的放荡不羁的时代就是这样的时代：当新的激情抑制了自然情感时，人的理智尚未进步到以明智的格言代替自然冲动的程度。"[(23)] 替补游戏是无限的。指称涉及指称。所以，普遍的意志，这种"来自天国的声音"（《论政治经济学》，第248页），成了自然的替补。但是，当社会随着灾难的复归而衰落时，自然可以代替它的替补。这样，它成了糟糕的自然，"在这种环境下，义务的声音不再在人心中响起，首脑们则被迫代替 恐怖的呼嚎 或明显的利益 的诱惑。"（第253页，着重号系引者所加）

这种替补游戏，也就是说，这种灾难性倒退和进步的取消始终有着开放的可能性，不仅使人回想起维科的应用（ricorsi）。由于它与我们所说的几何学倒退结合在一起，它使历史摆脱了黑格尔式的无限目的论。在某种程度上说，当卢梭考虑到历史始终可能打断自身的进程（并且必须在退步中进步）并发生倒退时，他并未使"死亡的作品"、使差别的游戏和否定的活动服务于真理在绝对显现领域内的辩证完成。但人们可以将这些命题统统颠倒过来。卢梭的这种有限论（finitisme）也是以天命论神学为基础的。由于它将历史和否定还原为偶然性，它在解释自身时在另一个层次上抹去了自身。我们也可以把它放在在场的无限性恢复的范围内加以思考，如此等等。在封闭的形而上学领域，我们在此所概括的"卢梭主义"观点和"黑格尔的"观点的不断交流（人们可以举出许多例子）遵循铭记在我们刚刚提到的所有概念中的那些规律。这些规律的形式化是可能的，并且已经被形式化。

我们刚刚注意到的政治秩序的这些特点也适用于文字秩序。

对表音文字的了解既构成了指代性的替补程度，也构成了指代结构的彻底革命。直接的象形字——象形文字——表示事物或所指。表意-表

音文字则表示能指与所指的混合。它是对语言的描绘。所有文字史家通过变换字谜而将它视为语音符号化方法的诞生，[24]代表以概念来命名的事物的符号不再表示概念，而仅仅保留语音能指的价值。它的所指不再只是被自身剥夺了所有意义的音素。但是，在出现这种解体之前，并且尽管存在着"双重约定"，指代乃是复制：它完整地不加分析地重复能指的总体和所指的总体。指代的这种综合性质是"描绘声音"的表意-表音文字的象形字的残余。表音文字试图减少这种残余。它并不使用与概念性所指直接相关的能指，而是通过语音分析使用在某种程度上并不起指称作用的能指。单独存在时没有意义的字母仅仅表示基本的语音能指，而这种能指只有根据某些规则组合起来时才有意义。

代替描绘而且最终变得无关紧要的分析，乃是字母和文明社会所特有的合理性。这是指代者的绝对匿名和自身的绝对损失。使用字母的文化和文明人的出现与农耕时代相对应。我们不要忘记，农业以工业为前提。这样一来，我们怎样才能说明从未列入三种状态的分类，因而没有属于自己的时代的商人的地位呢？

第三种（文字形式）将言语分为某些基本成分，这些成分要么属于元音，要么属于辅音，人们以这些成分创造出所有单词和一切可能的音节。这种拼写形式就是我们今天使用的形式，它必定是由经商的民族想出来的，商人们前往各国不得不讲各种语言，这就迫使他们创造一些通用的文字。这恰恰不是描述言语，而是分析言语。

商人们发明了原则上不再依附于某种特殊语言的书写符号系统。这种文字系统原则上记载着所有一般语言。它获得了普遍性，它有利于贸易并使人们便于"与操其他语言的人交流"。但是，当它摆脱了所有特殊语言时，它便完全从属于一般语言。它原则上是普遍的表音文字。它的中性的透明性使每种语言具有适当的形式和自由。拼音文字仅仅涉及纯粹的指代者。它是能指系统，在这一系统中，所指也是能指，即音素。符号的流通极为方便。拼音文字是最沉默的文字，因为它并不直接作为语言说出来。但是，由于它外在于言语，它恰恰最忠实于言语，并能更准确地再现言语。

独立于口语的经验多样性证实了文字发展的某种自律。文字不仅可以独立于"民族的绵延"而或迟或早、或缓慢或突然地产生；[(25)]而且，它并不包含语言学的派生物。这一点适用于不依附任何语言的字母，而不适用于其他系统。人们可以借用书写符号，使它们完好无损地走出它们的文化和它们的母语。"尽管希腊字母来自腓尼基字母，但不能由此断定希腊语也是腓尼基人的创造。"

在任意符号的流通中，这种分析的抽象运动与形成货币的运动相平行。货币是以符号代替实物。这不仅发生在某个社会，而且从一种文化到另一种文化，从一种经济组织到另一种经济组织都是如此。因此，字母具有商业性。它本身就是商人。必须把它放在经济合理性的货币因素中加以理解。对货币的批判性描述是这篇论文对文字的真实看法。在两种情况下，一种无名的替补代替了实物。正如概念仅仅保留了不同事物的可比因素一样，正如货币为使不可公度的物品（des objets incommensurables）成为商品而提供"共同尺度"[(26)]一样，拼音文字将性质不同的所指转录在任意的共同符号系统中——转录在生动的语言中。它对它使之生生不息的生命展开攻击。正如《爱弥儿》[(27)]在谈到货币时所说，如果"符号导致了对事物的忽视"，那么，在运用完全抽象和任意的符号即货币和表音文字时，对事物的遗忘乃是最严重的遗忘。

伴随同样的书写符号，字母引入了指代性的替补度（degré supplémentaire），而替补度标志着分析理性的进步。此时，产生的因素是本质上不起指称作用的纯粹能指（纯粹任意的）。这种非意指活动是普遍性或合理性的消极的、抽象的和形式的方面。因此，文字的价值是模糊的。在最古老的文字中有一种自然的普遍性：绘画就像字母一样并不与任何特定的语言相联系。它能再现所有感性的存在物，因而是一种普遍的文字。对于语言来说，它的自由并不是由于将绘画与其原型分离开来的距离，而是由于模仿将它们结合起来时产生的接近。在普遍的外表之下，绘画就像它所描绘的所有信码之外的感性个体一样，成了完全经验的、复杂的和变动不居的东西。相反，表音文字的理想普遍性源于它与声音（任意标明其文字的第一所指），与言语所指称的意义的无限距离。普遍性丧失在两极之间。我之所以

说丧失在两极之间，是因为正如我们所证明的那样，纯粹的象形字与纯粹的表音字是理性的两种理念。纯粹在场的理念：在第一种情况下，是被指代物向它的完全模仿的呈现；在第二种情况下，是言语本身的自我呈现。能指每每消失在所指出现之前。

自柏拉图以来的所有形而上学对自己的文字所作的评价都具有这种模糊性。卢梭的著作属于这段历史，因为它标志着一个著名的时代。更合理、更严谨、更精确、更清晰地表达言语的文字与更有效的文明秩序相对应。但是由于它在言语可能出现之前比其他东西更容易抹去自身，它能更好地再现言语，并使它在缺席时损失最小。人们宁要言语的忠实奴仆而不要其他社会使用的文字，因为人们宁做奴隶而不做野蛮人，同时人们害怕它成为死亡机器。

因为它的合理性使它远离情感和歌唱，亦即远离语言的活生生的源泉。它随着辅音的进步而进步。由于它与更好的社会组织机构相对应，它也提供容易排除集会者的独立在场的手段。它往往恢复自然的分散状态。文字将文化自然化。这种前文化的力量作为文化的契机而起作用，它努力抹去它所揭示的差别。政治的合理性——事实的合理性而非《社会契约论》已描述其原则的合理性——在同一种运动中既有利于文字也有利于分散状态。

卢梭将文字的普及、文字规则的传授、书写工具和物品的生产视为政治奴役活动。《悲惨的热带》也持这种观点。一些政府有意让人们听不到某些语言，使人无法直接向独立自主的民众说话。文字的弊端也是政治的弊端。后者毋宁是前者的"原因"：

……通过书本而臻于完善的语言在言语中被败坏了。当人们写出时它较为清晰。当人们说话时却更加模糊，句法被提炼出来，和谐丧失得一干二净。法语一天比一天更有哲理，但也一天比一天缺乏表现力，它不久会仅仅适合于阅读，它的全部价值将在图书馆里。

造成这种弊端的原因，正如我在别处所说（见《语言起源论》最后一章），在于政府所采取的方式。它也导致了这样的局面：除了讲些世

上的琐事以及人们不愿去了解的东西，如传道和学术演讲之外，我们已无话可说。（《论发音》残篇，第1249—1250页）

颇为矛盾的是，政治的非中心化，分散状态和主权的离心倾向要求有一个首都，有一个侵占和替代的中心。与自给自足的古代城邦（它们以自己为中心，人们谈起它们时总是眉飞色舞）相反，现代首都始终是文字的垄断者。它以成文的法律、政令和文学发号施令。这便是巴黎的角色，卢梭在《论发音》中看到了这一点。我们不要忘记，《社会契约论》曾断定，人民主权的行使与首都的存在是相互矛盾的。就代表而言，如果必须求助于他们，至少有必要通过经常交换代表来消除其弊端。这就意味着重新给文字赋予生动的语调："然而，如果人们无法对政府权力进行公正的限制，尚有一种办法，即不设立首都，将政府机构轮番设在每个城市，并在每个城市依次组成外省集团。[28]"（第427页）必须取消文字的命令，因为有主权的人民甚至不必函告自己，它的集会必须自发进行，无须"另行正式召集"。这意味着——卢梭不愿看到这种文字——举行"定期"集会，这种集会"既无法取消也无法暂停"，因此它是一个"约定的日子"。人们必须口头做出这种约定，因为当文字的可能性发挥作用时，它便悄悄进占了社会团体。但是一种随时随地产生的约定，难道不是文字的可能性？

定理与戏剧

言语及其文字的历史包含在两种无声的文字之间，包含在作为自然的东西和人工的东西而相互关联的广泛性的两极之间——包含在象形字（pictogramme）和代数之间。自然的东西与人工的东西或任意的东西的相互关联本身遵循"相互接触"的"过度"的规律。如果卢梭怀疑拼音文字而没有完全谴责它，那是因为还有更为糟糕的文字。从结构上看，它仅仅是这种历史的倒数第二个阶段。它的机巧是有限的。它不依附所有特殊语言，而是表示语音或一般语言。作为表音文字，它与一般 言说主体的在场，与先验的说话者，与作为自言自语的生命的自我呈现的言语，有着本质上的关联。从这种意义上说，表音文字并非绝对的缺点。它不是死亡通知书（la lettre de mort），但它宣布死亡。由于文字随着辅音的冷却而发展，它预示着结冰，预示着言语的

零度：预示着元音的消失，预示着一种死语言的文字。比元音更容易书写的辅音宣告了言语在普遍的文字中、在代数中的终结：

以单纯的辅音创造一种可以清楚书写的语言并不困难，但人们无法讲出这种语言。代数具有这种语言的特点。当一种语言通过缀字法比通过发音更为清楚地表达时，这就标志着，它更便于书写而不便于言说：埃及人的学术语言就是如此；一些死语言同样如此。在那些包含无用的辅音的语言中，文字似乎先于言语：波兰语难道不是这样吗？（第7章）

这种普遍文字，这种通过割断与言语的一切联系而成为纯粹约定俗成的东西的文字，乃是绝对的不幸。《波尔-罗亚尔逻辑》[29]、洛克的《人类理解论》、马勒伯朗士和笛卡尔，以及莱布尼兹的著作，成了卢梭最初的哲学读物。[30]《语言起源论》没有引用莱布尼兹的论述，《论发音》残篇引用了，但它表现出的怀疑程度不下于《爱弥儿》中对"雷蒙·鲁尔的艺术"表现出的怀疑。（第575页）

创造语言是为了言说，文字只是言语的替补；如果有些语言只能书写而无法言说并且仅为科学所独有，那么，这门语言在市民生活中会毫无用处。这便是代数，它无疑是莱布尼兹寻求的普遍语言。它对形而上学家的用处也许比对手工业者的用处大。（第1249页）

因此，科学的普遍文字是绝对的异化。指代者的自主性变得荒唐起来：它达到了它的界限并且与所有被指代者，与所有活生生的起源，与所有活生生的现在发生决裂。其中的替补已经完成，也就是说已被掏空。既不只是能指也不只是指代者的替补，就像意指概念或指代概念所决定的那样，或像"能指"或"指代者"这些词汇的句法所规定的那样，并未取代所指或被指代者。替补代替了缺席，代替了非所指者或非指代者，代替了非在场。在它之前没有现在，因而仅有它自身先于它，也就是说仅有另一个替补先于它。替补始终是替补的替补，人们希望从替补回到源头 ：人们必须承认，源头存在着替补 。

因此，它早已具有代数性质。在它的文字中，可见能指早已与言语相分离并且替代它。从这种意义上讲，非表音的、普遍的科学文字也是

一种定理 。为了计算看看这种定理就够了。正如莱布尼兹所说，“*ad vocem referri non est necesse* ”（拉丁文，意为：表示声音是不必要的）。

通过这种无声的、致命的一瞥，科学与政治的同谋关系，确切些说，与现代政治学的同谋关系发生了置换。“文字杀人。”（《爱弥儿》，第226页）

在城市中，人们应该到哪里去寻找看与说的这种丧失了的统一性呢？在什么地方 ，人们可以听到自己的声音 呢？将场景与对话统一起来的戏剧不能取代全体会议吗？“长期以来，人们只能通过书本公开说话。如果有人以生动的语调向公众说些他们感兴趣的东西，那就是在戏剧中。”（《论发音》，第1250页）

但戏剧本身因表演的深刻堕落而受到了损害，它就是腐败本身。因为舞台只会受到自身的威胁。叙述、演出、表现（德文译作Darstellung）意义上的戏剧表演受到替补性再现的污染。后者被铭记在表演结构中，被铭记在舞台的空间中。我们不要误会，卢梭所批评的归根到底不是场景的内容，不是它所表示 的意义，尽管他也 批评这一点：它是再现本身。就像在政治秩序中一样，威胁具有代表的形式。

事实上，在历数戏剧在表演内容上、在被表演 对象上的种种损害之后，《致达朗伯的信》谴责了表演和表演者 ，“除了这些与被表演 的东西相关的戏剧效果之外，还有其他一些必然的 效果直接与舞台 和表演者 有关。前面提到的日内瓦人将爱好奢华、美饰和挥霍归因于戏剧影响，他们有理由害怕这些东西在社会上传播开来。”[(31)] 于是不道德行为与表演者的身份联系在一起。堕落是他的自然倾向。职业演员对外在的、人工能指以及符号的不当运用感兴趣属于正常现象。奢华、美饰和挥霍不是随时随地突然出现的能指，它们是能指或代表本身的恶习。

由此产生双重的后果：

1．有两种从事社会活动的人、有两种表演者：一方面是演说者或布道者，另一方面是演员。前者表演自身，在他身上表演者与被表演者合而为一。相反，演员则诞生于表演者与被表演者的分离。就像字母式的能指，就像文字一样，演员本身不受任何个别语言的鼓舞或激励。他不指称任何东西。他勉强活着，他放开嗓门，他是代言人。当然，演说者或布道者与演员的区别意味着，前者在尽自己的本分，他说出他必须说出的话。如果他们对自己的话不负道德责任，他们就会成为演员，几乎是喜剧演员，因为他们的职责就是说出他们并未想到的东西：

可以说，演说者和布道者，就像演员一样使用自己的外表。然而，差别极大。演说者出现在公开场合是为了演说而不是为了展示自己：他仅仅表演自己，他只扮演自己的角色，只以自己的名义说话，他只说出或应当说出他想到的东西；由于他本人与自己的角色相同，他恪守自己的本分；他履行任何公民所履行的职责。但舞台上的演员要表达各种并不出自内心的感情，他只说别人要他说出的东西，他常常要表演虚构的东西，他仿佛使自身变成虚无，也就是说和他的英雄角色相抵消；在忘却自身之后，他所剩下的只能供观众取笑。（第187页，着重号系引者所加）

最好的情况是：演员接受他扮演的角色并热爱这个角色所体现的东西。实际情况也许更糟，“我如何看待那些似乎担心自己的身价并屈尊扮演他们极不情愿扮演的角色的演员呢？”

表演者与被表演者的同一性可以通过两种方式来实现，较好的方式是：让表演者退场，让被表演者（演说者，布道者）亲自出场。较糟的方式是：不通过单纯的演员（缺乏他所表演的东西的演员）而是通过某个社会，通过一些俗气的巴黎人来体现这种同一性，这些人为了找回自己而忘身于某出戏剧中，忘身于戏剧的戏剧中，忘身于表演这个社会的喜剧的演出中。“剧情仅是为这些人安排的。他们既是戏剧刻画的人物又是两方面的演员。他们既是舞台上的角色又是在一些席位上很会做作的人”（《新艾罗瓦斯》，第252页）。在表演者那里，被表演者的完全异化乃是社会契约的消极方面。在两种情况下当被表演

者完全沉浸于表演时，他便被重新占有。我们如何正式确定将积极方面与消极方面，将可靠的社会契约与永远堕落的戏剧，与戏剧化 的社会分离开来的不可捉摸的差别呢？

2．能指是节日的终结。纯洁的公开表演、盛大的节日、围着水井翩翩起舞，如果人们愿意这么说的话，打开了没有举行表演的剧院。或毋宁说，这是没有表演的舞台：没有布景 ，什么也看不见。可见性——刚才谈到的定理，此处所说的剧院——始终是在与自身分离时损害活生生的言语的东西。

但是，什么也不上演的舞台是什么呢？是这样的一种场所，在那里，爱出风头的观众不再是看客，也不是偷看色情场面的人，他在自身中清除了观众与演员，表演者与被表演者，被看见的对象与观看的主体之间的差别。由于这种差别，一系列的对立会逐步消解。在场是充分的，但不像某个对象那样作为经验个体、作为眼前或临近 的目标，而是作为自我呈现的内心，作为自我贴近，自我拥有的意识或情感供人观看，供人直观。所以，这个公众的节日类似于自由而合法的集会民众的政治选民会：代表的分延将在自主权的自我呈现中消失。"集体节日的兴奋与《社会契约论》的普遍意志具有相同的结构。对公众的欢乐 的描述向我们展示了普遍意志的抒情特征：这正是它穿着节日服装时所呈现的面貌。"[(32)]人们都非常熟悉这段文字，它使人想起《语言起源论》对节日的描述。为了了解取消表演 的愿望，我们不妨重温一下这段文字。表演的全部意义可用这些词来概括：延迟和代表，以符号或概念重复现在，建议或反对表演，反对观察的对象：

什么，难道一个共和国不准演出？不，应当有各种各样的演出。他们生于斯长于斯。我们可以发现，人人心中充满了真正的欢乐。

这些纯洁的演出将在露天举行，这里既没有"女人的娇气"，也没有"唯利是图"。符号、金钱、诡计、被动性和奴性与他们无缘。没有人利用人，也没有人成为他人的对象。那里几乎看不到任何东西：

这场演出的目的是什么呢？它们表现什么呢？可以说，什么也不表现。由于有自由，哪里有富足，哪里就有快乐。在广场中央竖一根花

团锦簇的柱子，把人们召集起来，这就是节日。还可以做得更好些：让观众自娱自乐，让他们当当演员；让每个人在他人身上看到自己并喜欢自己，最终让所有人更紧密地团结起来。（《致达朗伯的信》，第224—225页）

必须注意的是，这个没有目的的节日也是没有牺牲、没有花费、没有游戏的节日，尤其是没有面具的节日。[(33)]尽管它是在露天进行的，它没有外在性，它始终处于与自身的纯粹内在关系中。"这样，每个人可以在他人身上看到自己并喜欢自己。"在某种程度上讲，它被幽闭和隐蔽，而剧场大厅通过游戏和表演的迂回而摆脱自身，它自我转向并被分延所撕裂，它大大增加外在性本身。在公共节日里有各种各样的娱乐，但没有游戏（jeu），如果我们在这个词的单数意义上理解内容的替代，理解在场与缺席、机会与绝对冒险相互更替的话。节日抑制了与死亡的关系；它并不必然包含在对被关闭的剧场的描述中。这些分析可以朝两个方向发展。

无论如何，节日里完全没有游戏，以致跳舞被引入了婚礼并在舞厅内进行。这至少是卢梭为慎重起见而对他有关节日的著作的意义所做的解释。他本可以说出截然不同的话。人们必须将卢梭的论著视为复杂的多层次结构：可以将其中的某些命题视为其他命题的解释，以致在某种程度上我们可以审慎地进行自由阅读。卢梭说A，由于我们必须确定的一些原因，他将A解释成B。A已是一种解释，但A被重新解释成B。此后，在不脱离卢梭原著的情况下，我们可以将A与"把A解释为B"分离开来，并且发现各种可能性，发现属于卢梭的原著，但不是由于他创造或发掘的意义资源，由于一些显而易见的动机，他宁可 有意无意地中止 这些东西。比如，在对节日的描述中，有些句子完全可以根据A·阿尔托（Antonin Artaud）[(34)]的残酷戏剧来解释或根据节日以及G·巴塔伊（George Bataille）提出的自主权概念来解释。但卢梭本人对这些句子作了另外的解释，他将游戏变成竞赛，将跳舞变成舞会，将消费变成在场。

这是什么样的舞会呢？为明白这一点，人们必须理解对露天的称赞。露天无疑是自然，并且在这一点上它必定导致卢梭以成千种方式思考

教育、散步、植物学等等主题。更确切地说，露天是声音的要素，是无法打断的自由呼吸。在露天听到的声音是自由的声音、清晰的声音，北方的原则尚未以辅音抑制这种声音，它也尚未破坏这种声音，尚未将它分为音节，将它分成各自独立的单元，对话者可以立即听到这种声音。露天意味着坦荡，意味着直率，意味着没有在活生生的言语中起指代作用的中介。这种声音是希腊城邦的要素，它"最为关心的事情是它的自由"。北方限制着露天的可能性，"你们的恶劣气候增加了你们的需要；你们的广场在长达半年的时间里无人驻足：你们的低沉发音在露天里无法听清 ，你们争取利益甚于争取自由，你们害怕贫穷甚于害怕奴役"（《社会契约论》，第431页）。我们再一次看到，北方的影响是有害的。但一个北方人必须像一个北方人那样活着。在北方采用南方的习惯或使用这种习惯适应北方的要求是十足的愚蠢和糟糕的奴役（同上）。所以，在北方或在冬天我们必须寻找替代者。冬天的节日替代者是我们为新娘举行的舞会。卢梭推荐这种习俗：毫不含糊地或如他本人所说，毫无顾忌地推荐这种习俗；他对冬天的看法很可能启发他对夏天的一些看法：

冬天，朋友们进行个人交流的季节，不太适合于公众集会。然而，有一种集会我希望人们不要有太多疑虑，这就是可以谈论婚嫁的年轻人的舞会。我不理解为什么人们对跳舞以及舞会上的相聚如此担心：仿佛跳舞比唱歌更有害；仿佛这些娱乐都不是自然的鼓动；仿佛它是对那些注定要联系起来共同参加正经娱乐活动的人所犯的罪行！男女是为对方而创造出来的。上帝希望他们实现自己的目的。在所有社会关系中婚姻关系无疑是最重要、最神圣的关系。[35]

我们应当逐字说明下面这一大段富有启发性的论述。全部论证的关键在于：光明正大的出场避免了危险的替补。人们应该让"天性活泼的年轻人"拥有快乐，以避免"他们以更加危险的替补取而代之"，并防止他们"以精心安排的个人约会代替公共集会"……"天真无邪的快乐可以光明正大地升华；而邪恶是阴影的朋友"（《致达朗伯的信》，第227页）。而且，一丝不挂地展示身体本身并不比诉诸服装的能指、诉诸北方的替补、诉诸"人工服饰"更加危险；后者"带来的危险不下于完全的裸体，裸体的习惯不久会将最初的印象变得无关紧要，也许使它们

变得令人生厌”。“人们难道不知道只有当服装的搭配使裸体显得污秽不堪时，雕塑与绘画才会刺眼吗？感官的直接力量是软弱的、有限的：只有通过想象的中介它们才会造成极大的破坏；正是想象激起了欲望。”（第232页）人们将会注意到，描绘——图画——而不是知觉被人们用来说明替补的危险，替补的功效就是想象。人们也会注意到，在这段赞美婚姻关系的文字中有一个注释，在注释中，卢梭在预料后代的错误时只列举了一例反驳：

想象许多人将根据我的著作来判断我的趣味，对我来说是一件令人愉快的事情。根据我的著作，人们会说：“这个人热衷于跳舞。”我其实厌烦跳舞。“他无法忍受戏剧。”我其实对戏剧情有独钟。“这个人厌恶女人。”在这点上，我很容易为自己辩护。（第229页）

因此，北方、冬天、死亡、想象、描绘、欲望的激发——这一系列替补性意指并不表示自然位置或固定关系：而表示一种周期性，表示季节。在时间顺序中或毋宁说像时间本身一样，它们是指现在的在场借以与自身相分离、代替自身、通过缺席而取代自身、在自我替代中形成自身的那种运动。作为自我贴近的在场的形而上学，希望通过给绝对的现在、给现在的生命 、给活生生的现在赋予特殊地位而抹去这一点。冷冰冰的描绘不仅破坏自我呈现，而且破坏现在的本源性，而现在乃是时间性的绝对形式。

每当致命的替补限制在场形而上学时，这种在场形而上学却不断出现在卢梭的著作中并被简要地勾画出来。以在场的替补来补充被掩盖着的在场始终是必要的。卢梭在《孤独者》（*Les solitaires* ）中指出，“医治这个世界的苦难的最好办法”就是“专注现在”。现在是本源，这就意味着，本源的规定性始终具有在场的形式。出生乃是在场（的）出生。在此之前没有在场；自从自我保持或自我显示的在场突破了它的丰富性，并组成了它的历史之链的时候起，死亡过程便开始了。一般的诞生被记载下来，正如卢梭对自己的出生所作的描述，“我夺去了我母亲的生命，我的出生是我的第一个不幸”（《忏悔录》，第7页）。每当卢梭试图重新把握一种本质（以本源、权利、理想的界限的形式），他始终引导我们回到完全的在场。他感兴趣的不是现

在，不是此在（l’étant-présent），而是现在的在场，是它的自我显现和自我保持着的本质。本质即在场。作为生命，也就是说作为自我呈现，它就是诞生。正如现在仅仅是为了回到自身而走出自身一样，再生是可能的，而且，这种再生仅仅使起源的所有重复成为可能。只有在预示着起源的再生或复活时，卢梭的论述和问题才是可能的。再生，复活或苏醒始终是在其短暂的直接性中，在回到自身的在场的丰富性中拥有自身。

向起源的在场的回归出现在每一次灾难之后，这至少是因为它颠倒 了生命的秩序，而没有毁灭这种秩序。在上帝的手指将地轴对准宇宙的轴心从而颠倒 世界的秩序并希望"人们友好相处"之后，围着水井欢庆才有可能，快乐才直接呈现给欲望。当让·雅克第二次"散步"时被"一条丹麦大狗"撞倒 之后；当他跌倒 后（"我摔得两脚朝天"）首先必须回忆 他从未经历过的"事故"时；当他向我们说明（他两次说）"我苏醒"，"我恢复知觉"后所发生的事情时，他始终根据相同的模式将苏醒描述为纯粹在场的恢复：不是预测，不是回忆，不是比较，不是区别，不是连接，不是境遇。想象、回忆和符号被抹去了。在物质的或心灵的风景中，一切标志都是自然的。

我当时的感觉十分奇特，在此不妨描述一下。

夜幕降临，我仰望繁星点点的天空，俯视绿草茵茵的大地。最初的感觉妙不可言。我沉浸在眼前的一切中。此时此刻我仿佛获得了新生，我似乎将轻松愉快的情绪注入了所见的对象。我忘身于此刻中，心中一片空明；我没有意识到自己的存在，也没有意识到身边发生的一切；我不知自己姓甚名谁，也不知自己身在何处；真可谓心意悠悠、无忧无虑。

就像围绕水井跳舞，就像圣皮埃尔岛上的欢呼，享受纯粹的在场真是其乐融融。这是正在诞生的在场。是生命的源泉，是血与水的相似。卢梭继续写道：

我看到流水潺潺的小溪仿佛看到自己奔流的热血，我甚至梦想这血根本不是我的。我沉浸在令人陶醉的静谧中。每念及此，我就感到无与

伦比的快乐。（第1005页）

事实上，还有其他更为原始的快乐吗？这种快乐是独一无二的快乐，确切地说，它是难以想象 的快乐。这便是想象的悖论：它仅仅唤醒或激发欲望，因为同样的原因，它在同样的运动中超越在场或使在场发生分裂。卢梭试图将在场的觉醒与想象的功能区分开来；他不断逼近这个不可能的界限。因为在场的觉醒将我们投射到在场之外，或直接将我们抛出在场。"在那里，我们……受这种活生生的，有计划、有准备的兴趣的引导，它……始终使我们远离现在，它不是为自然人而存在的"（《对话录》）。[(36)] 表象的功能，想象，也是时间化的功能，是现在的超越以及超越在场的东西的结构。只有当想象沉睡之时，才存在独一无二的完整现在（存在在场吗？），"沉睡的想象并不知道将其存在伸展到两个不同的时代"（《爱弥儿》，第69页）。当它出现时，符号，有价证券和文字也突然出现，它们比死亡还要糟糕。

只需触及在印度的不幸，多少商人会在巴黎痛哭流涕！……我看到一个活泼乐观、身体健康的人：他在场时总给人带来快乐……邮差送来了一封信……他竟晕倒在地。苏醒过来后，他不禁捧腹大笑。傻瓜！这封信对你有什么伤害呢？它难道断了你的肢体？……我们不安于本分，我们处在不恰当的地位，我们赖以生存的东西尚在。整天生活在死亡恐惧中多么痛苦呢？（《爱弥儿》，第67—68页）

卢梭本人以作为潜能（énergie）的存在物的传统形而上学为基础，将这一意指之链（本质、起源、在场、诞生、复兴）串联起来，它从作为现实（energeia）的现在出发，将存在与时间的关系纳入其中：

我不再忧心忡忡并确信我会由此逐渐摆脱令人不安的欲望，我发现过去对我毫无意义，我决心从头开始。我自忖，我们事实上永远都在开始，在我们的生活中除了一系列的此时此刻，不再有其他环节，最初的此刻始终是流动着的此刻。在生活的分分秒秒我们既在生又在死。

由此可见（卢梭极力略去这里的联系），如果显现的本质始终必须在另一种显现中重复，那么，它就会在显现本身中原始地揭示指代的结

构。如果本质是 显现，那么，既没有显现的本质，也没有本质的显现。存在着表现的游戏，并且卢梭在略去这种联系或结果时，使游戏失去了作用：他回避游戏，这是游戏的另一种方式，或者如许多字典所说，这是蔑视游戏的一种方式。被回避的东西在于，表现并不突然降临显现；它作为其经验的条件、欲望的条件、享乐的条件居于其中。在场的内在复制，它的内在分裂使它显现出来，也就是说，将享乐隐没在挫折中，使之消失。卢梭使表现显露于外，这就意味着使外在性展现出来，他使在场的替补成了单纯的增加，成了一种偶然性：因此，他试图回避在在场内部引起替代，并且只有在这种诉求中、在它的痕迹中形成起来。

再看文字。文字是指代性的重复的堕落，是激起欲望，预示享乐并重新保持享乐的模仿。文字作品，《忏悔录》的痕迹，谈到了这种复制，卢梭既谴责文字的堕落又在文字中寻求解救。它以符号重复享乐。正如享乐只能出现在某种重复中一样，回忆享乐的文字也使人快乐。卢梭回避承认它，但不回避快乐。我们还记得那些原文（"当我对自己说我已享乐过，我仍在进行享乐。"……"我仍在享受不再存在的快乐。"……"我不断想到过去的快乐，我回忆这种快乐并反复玩味，以致当我想得到快乐时我仍能享受这种快乐。"）。文字再现[(37)]（représente，在这个词的全部意义上）享乐。它模仿享乐，使它缺席和出场。它是游戏。正因为它也是反复享乐的机会，卢梭一边谴责享乐一边沉迷于享乐："我通过写作记下那些（'令人愉快的想法'），这些想法仍然浮现在我的脑海里，每当我重温这些文字，我就会获得新的快乐。"(《遐想录》，第999页)

我们绕这么大的圈子是为了表明，如果不注入某种外在的动力，莱布尼兹的普遍文字就代表享乐的终结。它使指代者走向极限。表音文字，不管多么抽象和随意，始终与被再现的言语的在场，与它的一般可能的在场，因而与情感的在场保持某种关系。与发音彻底决裂的文字也许是最有效、最合理的科学机制；它不再符合任何主观要求，或毋宁说它向主观要求表明了它的死亡 。它曾在言语中作为文字和机制而发挥作用。它是纯粹的指代者，它没有被指代者，没有与之发生自然联系的被指代者的秩序。这种纯粹的约定正因为纯粹而在始终将自

然与约定融为一体的“市民生活”中失去了作用。约定的完善触及它的另一极端，它是文明秩序的死亡和完全的异化。在卢梭眼里，不管文字异化的目标在哪里起作用，甚至在“科学”或“技术”的领域之外起作用，它都具有科学符号或技术符号的形式。这一点不是偶然的：在神话中，特别是在埃及的神话中，科学技术之神也是文字之神；卢梭在《论科学与艺术》中恰恰对他（透特或在希腊神话中与它对等的赫耳墨斯〈Hermès〉，即谋略之神，贸易之神和盗窃之神）进行了谴责。（柏拉图在《斐德罗篇》的结尾谴责了文字的创造）：

有一个神—— 人类安宁的敌人—— 乃是科学的发明者*，这古老传说从埃及传到了希腊。……事实上，不管我们求助于世界编年史还是以哲学研究取代不可靠的历史记载，我们都不会为人类知识找到一种符合我们乐于创造的那种观念的起源……我们可以在它们的对象中清楚地追溯其起源的缺陷。……

*在有关普罗米修斯的寓言中，我们很容易看到这种比喻。将普罗米修斯缚在高加索山上的希腊人对他的评价似乎不如埃及人对他们的文字之神（Dieu Teuthus）的评价。（第12页）

起源的替补

在“论文字”这一章的最后几页中，对文字及其历史的评价，指出 了文字的绝对外在性，但描述 了文字原则对于语言的内在性。思外病（le mal du dehors）（来自外面而又依恋外面，同样可以说，或反过来说，这就是思乡病），作为它的涂抹原则以及它与自身死亡的关系，处于活生生的言语的核心。换言之，指出这一点是不够的：它事实上并不表明卢梭心目中的外在性的内在性，而是把外在性的力量视为内在性的要素：视为言语的要素，所指意义的要素，此时此刻的要素；如上所述，这就意味着人的这种指代性的复制-分化过程构成了活生生的现在，但它没有简单地补充在场，或毋宁说，它是通过补充在场而构成在场。这恰恰自相矛盾。问题涉及原始的替补（如果可以冒险使用这个荒谬术语的话），尽管它在传统逻辑中完全不能成立。或者

说，问题涉及起源的替补；它替补衰弱的起源，但它并非派生的东西；这种替补，正如人们在谈到配件时所说，乃是对原件的替补。

于是，人们想到，文字的完全变质 可以从外部影响活生生的言语的内在本质：使它腐败 。正像我们所见到的那样，当它有一种独立的历史时，尽管存在发展的不平衡性，尽管存在结构上的相互作用的游戏，文字仍然标志着言语的历史。虽然它源于"一种截然不同的需要"并且"适应完全独立于民族绵延的环境"。虽然这些需要"决不可能出现"，这种绝对偶然性的侵入却决定着一种本质的历史的内在性，并且影响生命的内在统一，确确实实地损害 这种统一。没有本质性恰恰是替补的奇特本质：它本不可能发生，而且，它确实没有发生：它决不可能随时出现。如果它随时出现，它就不会成为现在这个样子，不会成为取代他物并占据他物地位的替补。因此，尤其不会发生败坏语言生命力的事情（"将语言固定下来的文字恰恰是败坏语言的东西；它并不改变语词，而是改变语言的精髓……"）。它不过是虚无，但从效果判断，它远非虚无。替补既不是在场，也不是缺席。本体论不能思考它的作用。

就像索绪尔后来所做的那样，卢梭既想保持文字系统的外在性，又想保持它在语言机体上表现为不同症状的不良功能。但是，还有其他意思吗？当然有，因为我们指出了外在性的内在性，这就相当于取消了伦理限制并且超越了善恶来看待文字；这首先是因为，我们已指出不可能在传统逻辑中，在同一性的逻辑中，在本体论中，在在场与缺席、肯定与否定的对立中，甚至在辩证法中的替补运动，如果人们至少像唯灵论形而上学或唯物论形而上学所做的那样，在在场和重新占有的领域中确定它的话。当然对这种不可能性的表述 直到最后关头才逃脱形而上学语言的羁绊。其他方面则必须从它解构的逻辑中借用其依据，从而在那里找到自己的立足点。

当人们看到这种替代物代替某种替代物时，他们再也看不到替代过程中的弊病。这不正是《语言起源论》所描述 的情形吗？"文字以精确性代替表情"。表达是激情的表达，是语言起源时的感情表达，是言语的表达，而言语首先代替以音调 和生动性 为标志的歌唱。音调和生

动性表示当下的言语：它们先于概念，它们独一无二；另一方面，它们又依附元音，依附语言的元音成分而非辅音成分。当主体直接表达自己的情感时，表达的生动性仅仅体现在元音上。当主体不再在场时，语言的生动性、抑扬顿挫和语调便消失在概念中。于是，我们书写，我们徒劳无益地以“音符”“代替”语调，我们服从普遍的规律：“在写作时，我们被迫根据约定俗成的意义来使用所有语词。而说话的意义可以随语调的改变而改变，我们可以随心所欲地确定意义。由于不囿于明晰性，我们说话便更为生动。书面语不可能像单纯的口头语那样长期保持它的生动性。”

因此，文字始终缺乏力度。在那里，主体的地位被另一个主体所占据，它被掩盖着。说出的句子只能使用一次，并且“只适用于当下的情形”。一旦将说出的句子写下来，它就会失去原有地位和本来意义。“弥补这种弱点的手段可以增加和扩大书面语，并且使书面语变得冗长不堪；一些论文性的著作会削弱言语本身。”

但是，如果卢梭可以说，“写下来的是言语而不是声音”，那是因为言语恰恰是根据使文字得以可能的东西即辅音和音节才能与声音区分开来。后者仅仅取代自身。代替语调的音节乃是语言的源泉。受到文字的败坏乃是原始的外在性。它是语言的源泉。卢梭对此进行了描述，但没有公开宣布。他暗示了这一点。

没有辅音原则的言语，即在卢梭眼里不受文字损害的言语，不成其为言语[(38)]：它处在没有音节的纯粹自然呼喊的虚构界限中。相反，由纯粹辅音和纯粹音节构成的界限会成为纯粹的文字、代数或僵死的语言。言语的死亡因此成了语言的前景和源头。但这是一种并不处在其外缘的源头和前景。死亡既不是未来的现在，也不是过去的现在，它始终构成了言语的本质，成了它的痕迹，它的储备，它的内在和外在的分延：成了它的替补。

但卢梭不可能想到这种出现在 言语之前 又出现在 言语之中 的文字。由于他属于在场的形而上学，他渴望 死与生，恶与善，再现与在场，能指与所指，指代者与被指代者，面具与脸庞，文字与言语的简单外在性。但所有这些对立原原本本地植根于这种形而上学中。在使用这

些对立时，我们必须进行颠倒，也就是说进行肯定。替补不属此列。尤其是，它既不是能指也不是所指，既不是指代者也不是在场，既不是文字也不是言语。在这个系列中，没有哪一项在被纳入这个系列时仍然支配分延或替补的结构。卢梭的理想 在于使替补强行进入形而上学。

但是，这意味着什么呢？做梦与清醒的对立不也是形而上学的表现吗？如果人们可以一边写作一边做梦，那么，梦或文字会成为什么样子呢？如果梦境始终是文字所描述的场景，梦或文字会是什么样子呢？在《爱弥儿》某一页的结尾，卢梭再次告诫我们提防书本、文字、符号（"将一系列对人毫无意义的符号铭记于心有什么用处呢？"），他将这些人工符号的"描述"与自然之书的"不可磨灭的文字"对立起来，随后，他补充了一个注释："……有人郑重其事地将几个不愉快夜晚的梦话视为哲学。有人说我也做梦；我的确做梦：但我做了他人没有做过的事，我将梦作为梦来看待，我让别人去评判我的梦中是否有对清醒者有用的东西。"

---

(1)　"我常常不仅怀疑荷马懂得写作，而且怀疑他曾以他那个时代的风格写作。如果这种怀疑与《伊利亚特》中有关柏勒洛丰故事相矛盾，我感到非常遗憾。"后来，在否定柏勒洛丰这一情节的价值，即否定它的真实性时，卢梭并没有注意到它的意义：在荷马那里一段文字就是死亡通知。柏勒洛丰无意在自己身上打上了自己的死亡判决的烙印。在无限的指代之链中，欲望通过文字的迂回带来了死亡。"普罗托斯的妻子美丽的安忒亚（Antée），深深地爱上了他（柏勒洛丰，是格劳科斯之子），想与他偷欢。"但未达到目的，她就威胁丈夫："普罗托斯，我献身于你一直到死，你如不杀柏勒洛丰，柏勒洛丰会杀了你，他爱我，他要跟我结合，尽管我不愿意。"国王表达了安忒亚的愿望，但他不敢亲手杀他。他只好写信推迟谋杀，他亲手写了"一张折叠的小字条"，其中有"谋杀信号"（〈θυμοφθόρα〉，即"浪费感情"）。他派柏勒洛丰到吕喀亚去，让他去送这些"谋杀信号"（σημοτχ λυγρὰ）。吕喀亚由普罗托斯的岳父统治，他读了柏勒洛丰并不

明白的字条后，就明白这张字条要求他将这个送“信息”的人处死。他也推迟了谋杀，而是派柏勒洛丰冒着死亡危险去杀那个无敌的喀迈拉（即吐火怪物）或著名的索吕摩部落，柏勒洛丰伏击了怪物，但没有成功。他最后将女儿许配给他。后来，柏勒洛丰被众神所弃，他成了孤家寡人，“在阿列亚平原四处游荡，他躲在人迹罕见之处，因整天忧心忡忡而日见消瘦”。

(2) 维科说，当他经历千辛万苦发现，原始的民族“都是充满诗人的民族；我们首先要依据同样的原则确认语言的真正起源”（《新科学》1，第174页）时，他才明白语言的起源。三种语言的区分，经对细节作必要的修正（*mutatis mutandis*），刚好符合卢梭的设想；第二种语言标志着言语和隐喻的产生，当诗人的歌唱尚未分为音节与习用的符号时，这种第二语言严格说来就会成为起源的因素。我们不妨比较一下：“人们先后讲了三种语言：①氏族时代的语言。在这个时代，氏族成员被刚刚纳入人类的范畴。这个最初时代的语言是哑语，它用符号和所选择的身体的某个姿势来表达与它们想要表示的思想的关系；②由英雄的标志组成，它是以相似性为基础的语言，是象征性语言，由比喻、生动的形象、隐喻和自然描述组成；这些形象是英雄语言的主体，它们构成了在英雄统治时代人们所说的大量史诗语言；③使用约定俗成的语词的人类语言。人们可以随意确定这些语词的意义。”（3，1，第32页）他还在别处指出：“第一种语言……不是基于事物本性的语言……而是一门使用各种形象的语言，把无生命的物体变成有生命的生物，并且大部分被认为具有神圣的形象。”（3，1，第163页）“我们发现，语言和文字的起源的原理在于以下事实：从本性的确实必然性看，早期不信神的民族的成员都是以诗意的方式说话的诗人。这一发现是这门‘新科学’的关键所在，它是对我们几乎所有的文学生活的长期研究的结果。”（3，《作品的观念》1，第28—29页）“人们通过情不自禁的歌唱发泄强烈的感情……只有受到强烈的感情刺激，他们才能在歌唱中形成最初语言。”（3，1：95，薛瑞（Chaix-Ruy）译本）“我们相信已成功地驳斥了语法学家们的共同错误，这些语法学家认为，散文先于诗歌 。正如我们所揭示的那样，在诗的起源 中我们发现了语言和文字的起源 ”（第2卷，《论诗人的智慧》，第5章，第5节，米舍莱（Michelet）译本，第430页）。像卢梭

一样，维科认为，语言是伴随着发音的进步而进步。因此，由于语言的诗意和神圣性的丧失，语言陷入了衰落并且人性化了："众神的语言几乎是一种哑语，只有非常轻微的发音；英雄的语言是有声与无声的同等混合，……人类的语言则几乎是发音完全清晰的语言，既由符号组成，也由手势组成。"（3，1，第178页，薛瑞译本）

(3) 孔狄亚克承认他的思想与沃伯顿的思想不谋而合而不是受到后者的启发。但我们会随即发现，这种不谋而合并不完全："当我碰巧看到一篇《论象形文字》的论文时，这个部分接近完成。那篇论文译自沃伯顿先生的英文版著作：它集哲学的机智与渊博的学识于一身。我高兴地发现，我像这位作者一样认为：语言从一开始必定是非常形象化的和形而上学的。我经过一番思考发现，文字最初只能是一种简单的图画；但我尚未试图发现人类经过什么样的进步才创造文字，我难以完成这种探讨。沃伯顿先生十分出色地完成了这项任务，本章部分几乎摘自沃伯顿先生的著作。"（第13章，"论文字"，第127节，第177页）

(4) 第195页。"我们可以说这种比喻与中文符号或汉字是一致的；正如拼音文字的省略法源于这种符号一样，隐喻源于使语言更流畅优美的比喻。隐喻只是小规模的比喻。因为习惯于认为它们离不开物质对象的人，一直需要以可以感知的形象来表达抽象的思想。"（《论象形文字》，第1卷，第85—86页）"正是这一点，成了形象化表达的真正来源，正如人们通常认为的那样，它并不源于诗意想象的热情。甚至在今天我们仍可以在美洲野蛮人的身上发现这一点，尽管他们表情非常冷漠……。他们的冷漠只会使他们的轮廓显得简洁，而不会抹掉其形象。这些不同特征的结合清楚地表明隐喻源于需要而不是源于选择……。因此，我们发现，把人的要求与需要变成夸耀和装饰，不仅在言语与文字方面，而且在衣饰与住宅方面一直是人的习惯。"（第195—197页）

(5) 隐喻S.F.（语法）。"迪马尔赛先生说，正是通过形象，名词（我宁可说单词 ）的字面意义被转嫁给只有通过内心比较它才可能获得的另一种意义。具有隐喻 意义的单词会丧失它的本义并且获得新意

义，这种新意义只有通过对这个词的本义与比喻义（比如，人们说，'错误常常披着真理的伪装……'）的比较才能显现给心灵。"这段话前面有一大段迪马尔赛的原文："我常听说人们责备迪马尔赛先生有些啰嗦，我觉得可以举几个有关隐喻 的例子，并且不进行广泛的发挥，但谁不希望这种令人愉快的啰嗦呢？语言辞典的编者，如果不对我们的语法学家在区分字面意义与比喻意义以及将前者作为后者的基础时表现的令人惊叹的精确性留下深刻的印象，就不可能去读这条有关隐喻的条目。"

(6)　在这一点上，卢梭的观点具有强烈的笛卡尔主义色彩。它本身被解释为自然的证明。感官是与生俱来的，它从不欺骗我们。相反，我们的判断将我们引入歧途并且欺骗自然。"自然决不欺骗我们；是我们欺骗自己"，这是《爱弥儿》中的一句话（第237页），手稿中没有这句话，代替它的原话是："我认为我们的感官不可能欺骗我们，因为我们始终感到我们所感觉的东西。"人们赞扬伊壁鸠鲁认识到这一点，但批评他主张"我们对我们的感觉所下的判断决不可能出错"。"我们感觉到我们的感觉，但我们不能感觉到我们的判断。"

(7)　在此，我们再次想起了维科的原文："诗意的特点构成了寓言的本质，这种特点源于不能从主体中抽象出形式和特性的本质必然性。因此，当所有民族处于最野蛮状态时，它们必定是所有民族的、所有个人共同的思考方式。在这些特点中，我们可以提到一种在任何情况下过分夸大个别对象的形象的倾向。亚里士多德注意到这一点：本性无限的人心，由于受生气勃勃的感官的限制而受到了压抑；除运用想象夸大个体形象之外找不到其他方式来表达它可以说是神圣的本性。也许正因如此，在希腊和拉丁诗人那里，神和英雄的形象始终比人的形象高大。随着野蛮时代的复归和历史进程的重新开始，上帝、耶稣基督和圣母马利亚的巨幅画像描绘了过分夸大的神圣存在。"（《新科学》，3，II，第18页，薛瑞译本）

(8)　II，I，第111—112页。这也是沃伯顿在讨论《语言的起源与发展》（第1卷，第48页及以下各页）的著名段落中的方法。因此，"在仅从事物的本性判断并且不借助于启示时，我们容易接受西西里的狄

奥多罗斯（第二册）和维特鲁威（第二册，第1章）的这一观点：原始人一度像野兽那样住在森林与洞穴中，他们只能发出模糊不清的声音，后来他们联合起来互帮互助，他们逐渐使用那些有音节的声音或约定俗成的任意符号，以便讲话者表达他想与他人交流的那些想法。由此产生了各种各样的语言；人们都一致认为言语不是天赋的”。然而，“从《圣经》中可以再清楚不过地看出，语言另有起源。我们可以从中看到，上帝向原始人传授宗教；难道可以说他不同时教人学会语言？”

(9) II，I，第2节，3，第113页。我们只将“受惊吓”和“模仿”加上着重号。“论诗的起源”这一章对相同的例子作了重新考查：“比如，在以行为说话时，为了表达受惊吓者的心态，他们除了模仿哭叫和恐惧之外没有其他办法。”（第66节，第148页）

(10) “每样东西一开始只有一个与种类无关的特殊名称，这些原始的创造者无法将种或类区分开来……因此，他们对事物的认识的范围越狭隘，他们的词典就越丰富……此外，不借助语词就无法将一般概念引入内心，只有通过命题，理智才能把握它们。这便是动物无法形成概念或获得以概念为基础的自我完善能力的原因之一……为了形成一般概念，我们必须运用言说。因为一旦想象力不再起作用，理智仍然只在借助话语的情况下起作用。如果言语的最初创造者只给他们已有的观念命名，那么可以由此判断，最早的名词只是些专名而已。”（第149—150页，也可参见编者注释）

(11) 《不定式现在时》（1782年版）。

(12) 第1卷，第1174页。

(13) 参见第13章（“论文字”），特别是《语言起源论》，第134节。

(14) II，I，第13章。见沃伯顿的著作的相应段落（第1卷，第5页），这些原文注意到孔狄亚克没有注意到的东西—— 言语与文字的“相互影响”。“以应有的方式说明这种相互影响需要适当的篇

幅”（第202页）。（关于纯粹的象形字的不可能性，参见已引用过的杜克洛的著作，第421页。）

(15)　H·古耶对它进行了系统的、深刻的讨论（《卢梭思想中的自然与历史》，《卢梭年鉴》，第33卷，1953—1955年）。对犹太基督教模式问题，他回答说：“既对又不对。”（第30页）

(16)　至于这种一元发生论和这种系谱学的经济合理性，孔狄亚克的谨慎是有限的，尽管这种谨慎在《体系的特点》（1749年）（第17章）一书中已表现出来：“如果自历史发端以来使用的文字与解释它们的钥匙一起留传下来，我们就可以明确地解释这种进步。然而，就那些尚存的文字而言，我们可以展开这一系统，如果不是详尽地展开它，至少要使我们确信有不同类型的文字产生。沃伯顿先生的著作就是明证。”（参见DE，第101页）

(17)　关于牛耕式书写法文字问题，参见J·费夫里耶与M·科昂的著作（同前书）。关于文字、被劈开的道路 与乱伦的关系问题，可参见《弗洛伊德与文字场景》，载《文字与差别》。

(18)　关于这些问题及其后续发展，我冒昧再次提到《言语与现象》。

(19)　卢梭常常把在场的这种最终恢复视为人类学的目的：“让人拥有自己的一切；但他要拥有的最重要的东西就是人本身。”（《爱弥儿》手稿）但是，这种人类学主义一如既往地与神学发生根本的妥协。

(20)　还有其他例子表明所有用书面记载的社会生活和政治生活激起卢梭的不信任：1．在威尼斯：“人们在与无法见到的政府打交道并且始终是通过文字与之打交道，这要慎之又慎。”2.“当人们想到虚幻之地去，人们可以把它称为柏拉图的创造：即使利库尔戈斯亲自把它记下来，我也会发现他的记载中不少虚幻不实的东西。”（《爱弥儿》，第10页）3.“我不知道这是如何发生的，但我知道虽然人们可以从汇编或账簿中取得这些活动的材料，但恰恰是，这些活动本身有不少是骗

人的。”J· 德迈斯特（J. de Maistre）曾说：“最主要的东西从未被记下来，同样的，未被揭露的东西也就不会被记下来。”

(21) 利库尔戈斯（Lycurque），传说中古代斯巴达的立法者。——译者

(22) 这便是卢梭在哀叹代议制的同时承认代议制的必要性的原因。见《对波兰政府的思考》。在那里，他建议对代表迅速进行调整，以使“引诱要付出更为高昂的代价并且更为困难”。这与《社会契约论》提出的原则有关，按该书的看法，“统治者应经常露面”（第426页）；参见德拉泰：《卢梭及其时代的政治学》，第277页及以下各页。

当卢梭一边谴责代议制一边又为其必要性作论证时，他遵循什么样的逻辑呢？他恰恰遵循了代议制的逻辑。它越使自己的疾病恶化，它越有代表性，代议制恢复了它所取消的东西：被代表者的在场。他也遵循这样一种逻辑，按照这种逻辑，人们力求“从疾病本身中找出自己的疗法”（《论自然状态》残篇，第479页），按照这种逻辑，人为的约定最终与自然结合在一起，奴役与自由结在一起，等等。（“那又如何呢？自由只有借助奴役才能维持吗？也许是这样。两极相通。”《社会契约论》，第431页）

(23) 《论自然状态》，第478页，也可参见《爱弥儿》，第70页。

(24) 关于字谜，可参见上书，第136页。维科将文字的这三种状态或阶段区分开来，他将“皮卡迪字谜”作为原始文字的一个例子（表意字或象形字是“自发产生的”并且“不源于人为的约定”）。“文字的第二种形式同样是完全自发的：它是象征性的或典型的英雄文字”（盾形纹章，纹饰，“荷马称之为塞马塔〈σημχτα〉的无声比喻，英雄们书写的符号”）。“第三种文字形式：拼音文字。”（《新科学》，3，1，第61—62、181—182、194页，薛瑞译本）

(25) 这是杜克洛的观点：“文字（我指的是发音的文字）并不像语言那样是缓慢地不知不觉地形成的：它经过许多世纪才产生；但它像光一样是一下子出现的。”在回顾前拼音文字的历史之后，杜克洛又诉

诸"天才的创造"："这便是今天的汉字，它对应于思想，而不对应于语音；在我们这里，它也指代数符号和阿拉伯数字。当一个幸运的、学识渊博的天才意识到，不管言语的思想多么千差万别和广泛，言语仅由为数不多的音调所组成，并且问题的关键仅仅在于给每种音调创造一种指代性的符号时，文字就处于这种状态，并与今天的文字没有关系。如果有人思考这个问题，他就会发现，这门人们一度设想的艺术几乎是同时形成的；正是这一点提高了创造者的荣誉……计数所有的语音比发现它们是可以计数的要容易得多。一个是天才的努力，另一个是注意的简单结果。"（同前书，第421—423页）

(26) 《爱弥儿》，第218页。卢梭在那里提出了关于货币起源、货币的必要性及其危险的理论。

(27) 《爱弥儿》，第218页。在《政治学残篇》中有这样一段话："准确地说，金银并没有绝对价值，它们不过是它们所交换的物品的指代符号。""既然货币没有独立的实际价值，在每个使用货币的国家中，它通过心照不宣的约定而取得某种价值……"（第520页）。《对波兰政府的思考》则写道："货币归根到底不是财富，而是表示财富的符号。你要增加的并非符号，而是符号所代表的东西"（第1008页）。恰恰是在第15章"代表或代理人"的开头，《社会契约论》（第3卷）指责货币是奴役的力量："以钱作礼物吧，你将马上套上枷锁。"

也可参见斯塔罗宾斯基：《透明性与障碍》，第129页及以下各页，以及七星版《忏悔录》，第1卷，第37页，编者注释3。

(28) 也可参见《科西嘉人的宪法草案》，第911—912页。

(29) 《波尔-罗亚尔逻辑》（*Logique de Port-Royal*），又名《思维的艺术》，阿尔诺和妮科尔著，1662年出版。—— 译者

(30) 《忏悔录》，第237页。

(31) 加尼耶版，第168页，着重号系引者所加。

(32)　斯塔罗宾斯基：《透明性与障碍》，第119页。我们也参考了"论节日"的整章文字（第114页），斯塔罗宾斯基把节日与戏剧相对立，就像将"透明的世界"与"晦暗的世界"对立起来一样。

(33)　众所周知，从《致达朗伯的信》到《新艾罗瓦斯》，卢梭无情地谴责伪装。教育的任务之一就是消除伪装对儿童的影响。我们不要忘记，"所有儿童都害怕伪装"（《爱弥儿》，第43页）。对文字的谴责显然也是对伪装的含糊不清的谴责。

(34)　由于对这种被言说的文本的不信任，还有一些涉及高乃依（Corneille）和拉辛（Racine）的类比。高乃依和拉辛不过是"交谈者"，即使他们在"模仿英国人"时有时必须"将舞台本身置于表演之中"（《新艾罗瓦斯》，第253页）。但是我们无疑必须小心翼翼地实现这些调和。上下文常在两个相同的句子间设置鸿沟。

(35)　第226页。人们会将这一点与《爱弥儿》中的下段文字联系起来："冬去春来，冰消雪融，婚礼依然举行，一年四季都是如此。（第570页）

(36)　也可参见《爱弥儿》，第66—69页。

(37)　représenter有"再现"、"表现"、"体现"、"代表"、"描述"、"表演"等意思，在这句话中，德里达同时使用这些意义，译者在正文中无法一一列出，特此说明。—— 译者

(38)　卢梭渴望一种不发音的语言，但他把语言的起源描述为从呼喊向音节的过渡。在他看来与音节联系在一起的辅音是嗓音变成语言，是自然声响变成语音的过程。辅音通过将嗓音铭记于对立中，提供了与嗓音发生语言关系的可能性。针对流行的偏见，雅各布森指出，"在获得语言时，最初的元音对立后于最初的辅音对立。因此，存在这样一个阶段，在那时，辅音已经实现了一种明显的功能，而独一无二的元音只是对辅音的强调并且只为表达方式的变化提供材料。由此，我们发现辅音在元音之前获得音素的价值。"（"儿童语言的发音规律及其在一般音位学中的地位"，载《选集》，第1卷，第325页）